

你的第一本哲学书

[美] 托马斯 · 内格尔 著
宝树 译

当代中国出版社

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.com



What Does It All Mean?

A Very Short Introduction to Philosophy

Thomas Nagel

图书在版编目（CIP）数据

你的第一本哲学书/(美)内格尔(Nagel,T.)著；宝树译.—北京:当代中国出版社,2005.1
ISBN7-80170-363-4

Ⅰ.你… Ⅱ.①内…②宝… Ⅲ.哲学-通俗读物
Ⅳ.B-49

中国版本图书馆CIP数据核字（2005）第003427号
版权合同登记号 图字：01-2005-0753

责任编辑 汤志恒
装帧设计 奇文云海
出版发行 当代中国出版社
地 址 北京地安门西大街旌勇里8号
邮政编码 100009
市 场 部 (010)66572157
印 刷 北京地质印刷厂
开 本 787×1092毫米 1/32
印 张 4.25印张 4插页 40千字
版 次 2005年2月第1版
印 次 2005年5月第2次印刷
定 价 15.00元

写给中国读者的话

感谢您来信告诉我，本书将会在中国出版。但是您提到让我为中文版写一篇序言——虽然我很愿意这样做——我恐怕不知道该怎样满足您的要求。我对中国哲学和中国文化知之甚少，所以不能特别对中国读者说些什么。或许我只能表达这样一个愿望：本书将传达在当代西方哲学中最为核心的东西——思想自由的理念。它会使读者感到，要评估每一种主张、每一条论证和每一套理论，并且尝试着判断它们是否可以被接受，这最终都依赖于每一个人的独立思考，而非听命于权威。

托马斯·内格尔

目录

CONTENTS

写给中国读者的话

1 导言

7 外部世界是否存在

21 他人的心灵

33 身心问题

47 词语的意义

59 自由意志

75 对与错

95 公正

107 死亡

117 生活的意义

导 言

这是一本简明扼要的哲学入门，是写给没有哲学基础的读者看的。一般说来，人们在进入大学之后才开始学哲学。我想，本书的大多数读者都处在读大学的年纪，或者是更为年长。不过年龄与哲学的本性并无关系，如果喜欢抽象观念和理论论证的聪明高中生能读到这本书，并且也能从中享受到哲学思考的乐趣，我将会非常高兴。

在掌握有关这个世界的大量知识之前，我们的分析能力往往就已经高度发达了。大概14岁左右，许多人就开始独自思考哲学问题：什么东西真实存在？我们能够确切地知道某事吗？是否真的有是非对错？生命有意义吗？死亡

是结束吗？几千年来，关于这些问题有许许多多哲学著作，但是，哲学的素材直接来自于我们生活于其中的世界以及我们与它之间的关系，而不是以往的著作。因此，即使是那些从未读过这类著作的人，也会一而再、再而三地想到这些问题。

本书径直介绍九个哲学问题，其中的每一个都可以被独立理解，而不必涉及到思想史。本书不拟讨论过去的伟大哲学著作，或是这些著作的文化背景。哲学的核心在于一些特定的问题，而在面对这些问题时，具有反思能力的心灵就会自然而然感到困惑。开始学习哲学的最好方式就是直接思考这些问题。一旦开始了这种思考，你就可以更好地理解那些想要解决同样问题的人们的著作了。

哲学不同于自然科学和数学。它不像自然科学那样依赖于实验或观察，而只是依赖于思想；它也不像数学那样有形式化的证明方法。研究哲学只是提出问题、进行论证、形成观点，并且思考对它们可能的反驳，从而弄清楚我们的概念究竟是如何工作的。

我们每天都使用一些平平常常的概念，却从未加以反

思；而哲学的主要工作就是去询问和理解这些概念。历史学家可能会问在过去的某个时间发生了什么，但是哲学家会问："时间是什么？"数学家可能会探索数之间的关系，但是哲学家会问："数是什么？"物理学家可能会问原子的成分是什么，或者重力是由什么引起的，但是哲学家会问："我们怎么知道在我们自己的心灵之外，还会有别的东西存在？"心理学家会去研究孩子是如何学会一门语言的，但是哲学家会问："是什么使得一个词意指某个东西？"任何人都可以问，不买票溜进电影院是不是错误的，但是哲学家会问："是什么使得一个行为有对错之分？"

如果我们在一生的大多数时间里，不把时间、数、知识、语言、对错等等这些观念看成是天经地义的，我们就无法正常地生活；但是，在哲学中，我们探究的是这些观念本身。这样做的目的就是为了更深入的理解这个世界以及我们自身。当然，这并不容易。你要探究的概念越是基础，可以帮助你的工具也就越是匮乏。这里没有多少东西可以让你不假思索地相信，或者视为理所当然。所以说，哲学思考是一种多少有点让人感到晕眩的活动，而且其成

果中没有多少可以长期免于非议。

我相信，学习哲学的最好方式就是去思考特定的问题，所以这里也就不再赘述哲学的一般性质了。我们将要思考的九个问题如下所示：

1. 关于我们心灵之外的世界的知识
2. 关于他人心灵的知识
3. 心灵与大脑之间的关系
4. 语言如何可能
5. 我们是否有自由意志
6. 道德的基础
7. 何种不平等是不公正的
8. 死亡的本性
9. 生活的意义

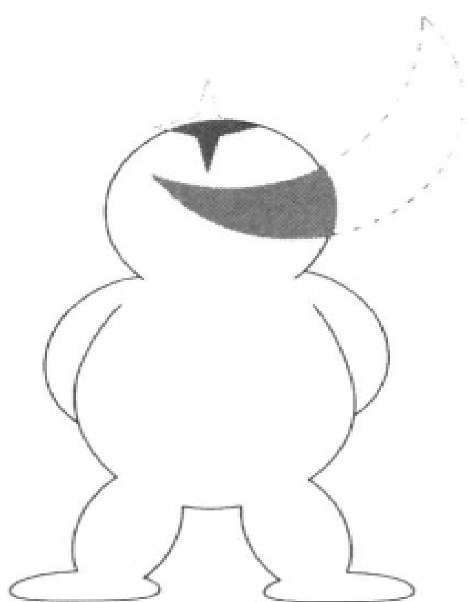
这些只是从许许多多哲学问题中挑选出的一部分。

关于这些问题，我所说的只反映我个人的观点，而并不一定代表大多数哲学家的想法。或许关于这些问题，大多数哲学家并没有一致的观点：哲学家总是彼此分歧，并且任何一个哲学问题都不止有正反两面。我个人的看法是：

这些问题中绝大多数都尚未解决，并且其中一部分或许永远也无法解决。然而，本书的目的不是要给出答案——即使我本人认为正确的答案——而是以一种非常平易的方式把你引向这些问题，使得你自己能够对这些问题感到疑惑。与其先学上一大堆哲学理论，不如先对这些理论所要尝试解答的哲学问题产生疑惑。而产生疑惑的最好方式，就是考察一些可能的答案，然后看看它们都还有些什么问题。我会尝试着让这些问题留下进一步思考的余地，但是，即使我说出了我自己的看法，除非你觉得它确实有说服力，否则你也没有理由相信它。

有许多精彩的哲学导读收录有过去伟大哲学家的著作以及晚近哲学著作的选段。这本小书并不打算取代那种导读的方式，但是我希望它能以一种尽可能清晰和直接的风格，让你对哲学有一个初步的印象。如果你读完了这本书之后还想做进一步的深入了解，就会发现，关于这些问题除了我所讨论的之外，还会有那么多其他可说的内容。

◆ 外部世界是否存在



外部世界是否存在

如果你仔细思考，就会发现，你唯一可以确信存在的，就是在你自己心灵之内的东西。

你所相信的任何东西：无论是太阳、月亮、星星、你住的房子和周围邻居、历史、科学和他人，还是你自己的身体，都是建立在你的经验和思想，感觉和感官印象的基础上。这些就是你可以直接依赖的一切，无论是你看手上这本书时，感受到脚下的地板时，记起乔治·华盛顿是第一任美国总统时，还是想到水的分子式是H_2O时。除了你的内在体验和思想之外，其他一切都离你很远，并且只有通

过你的内在体验和思想，它们才可能为你所知。

通常情况下，你并不怀疑你脚下的地板、窗外的树木或者你自己牙齿的存在。实际上，大多数时候你甚至根本不会去思考，是什么心理状态使得你意识到这些东西的。你似乎是直接就意识到了这些东西，但你怎么知道它们确实存在呢？

你可以尝试论证说，肯定有一个外在的物质世界，因为如果不是在你之外有东西可以发光或反光，将光照射到你眼睛里，并且使你产生了视觉经验，你就看不到建筑、人群或者星星这些东西了。但是，我可以简单地反驳说：你是怎么知道这一点的呢？你能说出的理由仍然是关于外部世界以及你与它之间的关系，而这个世界必须建立在你的感官证据之上。然而，你之所以能够用这些感官证据来说明视觉经验是如何产生的，只是因为你已经在心灵之内预设了外部世界的存在。但这一预设正是我们已经有所怀疑的东西。如果你用自己的感觉印象去证明感觉印象的可靠性，你就是在循环论证，无法得出任何东西。

如果实际上一切东西都只是在你的心灵中存在，那么

这些东西看起来会有什么不同吗？很可能你把这些东西当作外在的真实世界，而它们不过是一场大梦或者一幕幻象，你却永远无法从中醒来。不过如果是这样的话，你当然不可能“醒来”（就好像平常你从梦中醒来一样），因为这种情景意味着并没有一个可以让你醒转回去的“真实”世界。所以这种情况和正常的梦或者幻象还有所不同。我们一般认为的梦是这样的：人们梦见自己在堪萨斯的大街上狂奔，身后追着一台杀人的割草机，而实际上这一切不过发生在他们脑海里，实际上此时他们正躺在真实的房屋中一张真实的床上。我们也认为，人睡觉的时候，因为在大脑中发生了某些生理作用才会做梦。

但是，难道你所有的经验就不能是一场在它之外没有外在世界的“大梦”吗？你怎么知道事实并非如此？如果说你所有的经验都只是一个梦，其外一无所有，那么你能用来证明外部世界存在的任何证据，都只是这个梦的组成部分而已。如果你敲敲桌子，或者掐自己一把，你会听到敲击声或者感到疼痛。然而，和其他所有的事情一样，这些都只不过是在你心灵内部所发生的事情。如果你想要弄

清楚心灵之内的东西能否通达心灵之外的东西，你就不能根据后者向你的心灵显现出来的样子得到答案。但是还有别的什么东西可以依靠吗？你所知道的任何东西，都是通过你的心灵才能知道。无论是通过哪一种形式：亲身感知、书本知识、他人告知或者自己的记忆都无不如此。“除了心灵之内的东西之外无物存在”——这个判断与你所有的感知完全吻合。

你甚至可能根本没有身体或大脑。你之所以相信它们的存在，这也只是通过你的感官印象。你从来没有见过你的大脑，你只是假定人人都有大脑，所以你也应该有。但是就算你见过，或者你以为你见过，那也只是另一种视觉经验而已。也许唯一存在的东西就是作为经验主体的“你”，而根本不存在什么物质世界——没有星辰，没有大地，没有人的身体。甚至也许连空间都不存在。

从这里出发，我们可以推出一个最为极端的结论：只有你的心灵才是唯一存在的东西。这种观点被称为唯我论(Solipsism)。它非常冷僻，没有几个人相信过它。你可以从我的口吻中看出，我本人并不持这一观点。如果我是一

个唯我论者，多半就不会写这本书了，因为我不会相信存在着读它的人。不过，从另一方面来讲，这和唯我论也并不完全相悖：或许我写这本书只是为了使得我的内在精神生活更加有趣，比如说感觉到这本书被印出来，其他人阅读它，然后告诉我他们的感想等等。我甚至可以感觉自己拿到了版税，如果幸运的话。

或许你也是一个唯我论者：你把这本书看作是自己心灵的产物，当你感觉自己在阅读它的时候，它就被加入到你的体验之中。很明显，在这种情况下，无论我说什么，都不能向你证明我（跟你不同的另外一个人）的确存在，或者证明这本书是一个存在着的物理对象。

话说回来，你也没有充分的证据来证明只有你才是世界上唯一存在的东西。以心灵之内的东西作为基础，你不可能推断出在你的心灵之外并没有一个客观世界。或许以下这个更温和一些的说法才是正确的答案：你只能知道自己的感觉印象和经验，除此之外就一无所知。或许有一个外在世界，或许没有。如果有一个外在世界的话，它和你所看到的世界或许完全不同，或许大体类似，但是无论怎

样，你都对此一无所知。这种观点被称为对于外在世界的怀疑论（Skepticism）。

怀疑论还可能有一种更强的形式。通过与上面类似的论证可以得出，你甚至根本不能确信自己过去的存在与经验，因为你所接触的一切都只不过是心灵中当下呈现的内容——包括记忆中的印象。如果说你不能肯定在心灵之外的世界现在是存在的，你又怎么能确定“你自己”在现在之前就是存在的呢？你怎么知道自己不是几分钟前才开始存在的，而且从一开始就有了像现在这样的完整记忆？要证明自己不可能是几分钟前才开始存在的，你只有依赖诸如“人是怎样产生的以及他们的记忆是怎么产生的”等等这样一些信念，可是这些信念本身就是从一些被你认为在过去确曾发生的另外一些事情上总结出来的。然而，如果从这些信念出发来证明你自己过去就是存在的，这还是一个循环论证。你这是假定了过去的实在性，再用它来证明过去的实在性。

看起来，除了当下你自己心灵中的内容之外，你不能确定其他任何东西。而且，似乎任何论证都无法摆脱这一

困境，因为这些论证总是不得不把你所要证明的东西——即你心灵之外的、外部世界的存在——预设为前提。

比如，假设你论证说，一定得有一个外在世界，否则的话你就是在没有任何外在原因的情况下拥有了所有的体验，而这实在是令人难以置信。对此，怀疑论者能给出两个反驳。第一，即使有外在原因，你也不能从你的经验内容中发现这些原因是什么样的，因为你从来没有直接观察过这些原因。第二，你凭什么认为，万事万物都得有一个原因呢？的确，从日常的、未经过哲学思考的世界观来看，你心灵当中的活动至少部分地是被外在的其他东西引起的。但是，如果你想要搞清楚你是如何知道任何有关外在世界的东西的，你就不能预先假定这种由外到内的因果原理是存在的。并且，如果只观察在你心灵之内的东西，你也根本无法证明这个原理。无论你觉得这条原理如何合情合理，你又有什么理由相信它适用于外在世界呢？

在这个问题上，科学看似可以帮助我们，但其实也是于事无补。在一般的科学思维中，我们所依赖的普遍解释法则是：从世界最初看上去的样子，过渡到与这种样子有

所不同的实在。我们尝试用理论去解释现象，这种理论被认为是描述了现象背后的某种“实在”，而这种“实在”我们是不能直接观察到的。通过这种方式，物理学和化学研究得出结论说：我们所看到的周围一切东西都是由看不到的微小原子构成的。我们能否论证说，我们相信外部世界存在，这就像科学家相信原子的存在是一样的道理？

怀疑论者的回答是，科学推理的过程同样会引起我们一直在思考的怀疑论难题：科学和知觉一样经不起推敲。即使科学观念从理论上很好地解释了我们的观察，可是我们又怎么知道在我们意识之外的世界对应于这些观念呢？如果不能建立起感觉经验和外部世界之间的可靠联系，我们也就没有理由去信赖建立在这种联系基础上的科学理论。

对于这一问题还有一种非常不同的回答。一些人论证说，我谈论的极端怀疑论是没有意义的。这是因为，说存在着一个永远没有人能够发现的外在实在，这种说法是毫无意义的。具体论证如下：如果你做了一个梦，你就能够从中醒来，并且发现自己刚才睡着了；如果你看到了一幕幻象，其他人（或者你本人在稍后的时间里）就能够看出

它不是真的。与实在不相符合的印象和现象必须能够与那些与实在相符合的印象和现象相互比照，否则现象和实在之间的区分也就没有意义了。

根据这种看法，一个你永远不可能从中醒来的梦压根就不是梦：它就是实在——你生活于其中的真实世界。关于存在的东西的观念也就是关于能够被观察到的东西的观念。[这种观点有时被称为验证论（Verificationism）。]有时候我们的观察是被歪曲的，但是这意味着它们能够被其他的观察所纠正。例如你从一个梦中醒来，或者发现原来你觉得是一条蛇的东西其实只是草丛上的阴影。可是，如果你还有其他任何人都不能得到一种关于事物究竟如何的正确观点，那么说你关于世界的印象是错的，这也就毫无意义。

如果这种论证是正确的，那么怀疑论者说他只能设想自己心灵的存在，这就是自欺欺人。这是因为，除非有人能观察到物质世界是不存在的，否则就不能说实际上它是不存在的。而怀疑论者所认为的恰恰是除了他在心灵之内所做的观察之外，没有人能够观察到物质世界或者别的什

么东西。因此，唯我论是没有意义的。它想要从我的印象整体中抽掉外部世界，但却失败了，因为一旦外部世界被抽掉，这些印象就不仅仅是印象，而成为了对实在的感知本身。

这个反对唯我论和怀疑论的论证成立吗？只有在我们把“实在”定义为“我们能够观察到的东西”的情况下才能成立。但是问题在于，如果有一个真实的世界，却没有任何人或任何动物能够观察到它，对于这样一个世界的观念我们就真的不能理解吗？

怀疑论者会说，如果有一个外在世界，那么，其中的东西是因为它们存在才能被观察到，而不是相反。存在并不等同于可观察性。虽然当我们能够观察到经验和实在之间的差别时，就可以形成梦和幻象这样的观念，但是，似乎即使这种差别不能够被观察到，这类观念仍然可以形成。

如果这种说法是正确的，那么认为这个世界一无所有而所有的东西都只是在你的心灵中存在，这种想法也就不是没有意义的，尽管无论是你还是其他任何人都不可能发现这一点是真是假。而且，如果它不是无意义的，而是你

必须思考的一种可能性，那么似乎你就没有办法证明它是错误的，因为一切这样的尝试都只能是循环论证而已。你总是无法跳出自己心灵的牢笼。这种情况有时被称为“自我中心困境（Egocentric Predicament）”。

不过说到底，我必须承认，实际上你并不能认真地让自己相信周围的东西可能并不真实存在。我们关于外部世界存在的信念是发自本能而坚定有力的：我们不可能经过哲学论证就丢掉这个信念。我们不仅是按照好像有其他人和事物存在那样来行事，我们也的确相信他们就是存在——虽然上述的哲学论证似乎说明我们的这一信念并无根据（在我们关于世界的整个信念体系之内，关于某些具体东西存在的具体信念可以是有根据的：譬如，有种种迹象可以告诉我们，面包盒里藏着一只老鼠。但是，这种根据事先已经预设了外部世界的存在，它跟我们要用来证明外部世界存在的根据有所不同）。

如果我们对于心灵之外的世界的信念是如此自然，也许我们就不需要为此寻找根据。我们可以就这么相信着，并且权当自己是对的。事实上，这也正是绝大多数人在找

不到这种根据之后所做的：他们不能提出反对怀疑论的理由，也不愿意接受怀疑论。但是，这也就意味着，我们虽然可以坚持关于这个世界的大多数通常信念，却不得不面对两个事实：1）这些信念可能完全是错误的；2）我们无法排除这种错误的可能性。

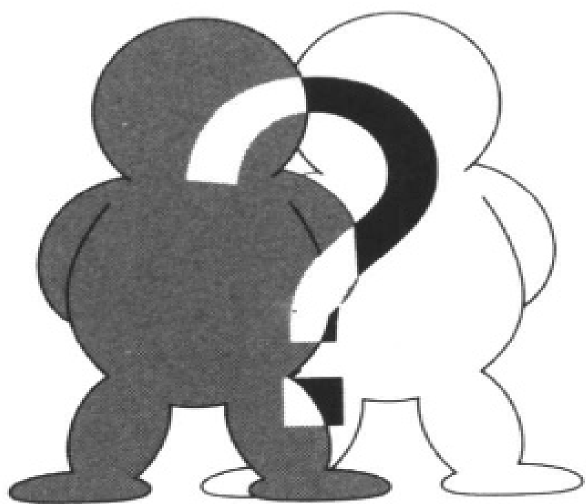
这就给我们留下了如下三个问题：

1. 你心灵之内的东西是唯一存在的东西，或者说即使有一个你意识之外的世界，这个世界也和你所相信的世界大相径庭，这种可能性有意义吗？

2. 如果这些可能性是存在的，你是否有办法向自己证明它们实际上并不是真的？

3. 如果不能证明在你的心灵之外还有别的东西存在，你可以继续若无其事地相信外部世界的存在吗？

◆他人的心灵



他人的心灵

即使你假定自己的心灵不是唯一存在的东西，即使你假定你自以为看到和感到的周围物质世界以及自己的身体的的确确存在，仍然还有一种特殊形式的怀疑论是成问题的。这种怀疑论认为，除了你自己的心灵之外，其他人的心灵或者经验的性质，甚至它们本身是否存在，都值得怀疑。

你对于别人心灵中所发生的事情究竟知道多少呢？很显然，你只能观察到人类以及其他动物的身体。你看到他们做的事情，听到他们讲话和发出其他声音，并且看到他

们如何对自己的环境做出反应——什么东西令他们趋之若鹜，什么东西又令他们避之不及，以及他们吃什么东西等等。你也能把其他生灵给剖开，看到他们的身体内部，或许还可以将他们的身体结构与你自己的作个对比。

但是，这些都不能使你直接接触到他们的体验、思想和感觉。你唯一能真正拥有的只是你自己的经验。如果你相信他人精神生活中发生的事情，这只能通过观察他们的生理构造和身体行为。

举个简单的例子，当你和朋友一起吃巧克力冰淇淋的时候，你怎么知道他所尝到的冰淇淋味道和你尝到的一样呢？你可以试着尝尝他的冰淇淋，但是即使尝起来和你的一样，这也只是意味着：对你来说，它的味道与你的一样；你并没有体验到，对他来说，它的味道究竟何如。看上去，似乎根本无法把两个人的味觉经验进行直接比较。

好，你大可以说，因为你们都是人，并且你们都能把不同的冰淇淋的味道区别开来——比如说，当你们闭上眼睛的时候，你们都能说出草莓冰淇淋和香草冰淇淋的区别何在——所以说你们的味觉经验就应当是相同的。然而，

你是怎么知道这一点的？你在一种冰淇淋和一种味道之间所察觉到的联系只是对你而言的。你有什么理由认为，其他人察觉到的联系和你所察觉到的相同呢？要是他所尝到的巧克力味和你所尝到的香草味一样，而他所尝到的香草味又和你所尝到的巧克力味一样，这不也完全说得通么？

同样的问题也适用于其他种类的经验。你怎么知道红色在你朋友看来不像是你所看到的黄色？当然了，如果你问他一辆消防车看起来是什么颜色的，他会说是像血一样的红色，而不是像蒲公英一样的黄色。但那是因为他像你一样，用“红”这个词来指血和消防车在他看来的颜色，不管那颜色究竟如何。也许在他看来，那是你叫做黄色或者蓝色的颜色，也许是一种你从来没有过的，想也想象不到的色觉经验。

为了否定这一点，你必须假设，味觉和色觉经验总是可以无一例外地联系到某些特定的、作用在感官上的物理刺激，无论接受这些刺激的人是谁。不过怀疑论者会说，你做这样的假设并无证据，并且因为这种假设本身的特点，你也不可能有任何证据：你所能观察到的一切都只是你自

身经验之内的联系而已。

面对这样的论证，你也许会首先退一步说，这里的确有一些不确定的成分。外在刺激与内在经验之间的联系或许并不是在每个人身上都一模一样的：可能两个人对于同一种冰淇淋的色觉或味觉经验会有微小程度的差异。实际上，因为人们彼此之间的生理构造本就有所不同，这一点也不足为奇。然而，你或许会说，这种彼此经验中的差异不可能太极端，否则我们就能够察觉到了。比如，对你的朋友来说，巧克力冰淇淋的味道不可能是你尝到的柠檬的味道，否则他吃起来就会酸得龇牙咧嘴。

但是请注意，这一说法预设了人们之间的另一种关联：内在经验和特定的可观察到的反应之间的关联。在此，同样的问题又出现了。你观察到了龇牙咧嘴的表现和你自身经验中称为“酸”的味道之间的联系，然而你怎么知道别人身上也有同样的联系呢？或许让你朋友龇牙咧嘴的，恰恰是你喝麦片粥时的味觉体验呢。

本来我们所谈的只是一种温和的怀疑论，关于巧克力冰淇淋在你和你朋友尝起来是不是同一个味道，但是，如

果我们毫不松懈地进一步追问这类问题，就会进入到一种彻底得多的怀疑论：在你的经验和他的经验中是否有任何相同之处？甚至，你怎么知道当他把什么东西放进嘴里的时候，他的感觉是被你称为味觉的东西呢？或许那种感觉是你听到某种“声音”的体验，或者也许它不像你曾经体验过的任何感觉，而且根本想象不到。

如果我们更进一步推论下去，最终会得到一种关于他人心灵的、最为彻底的怀疑论。说到底，你怎么知道你的朋友是有意识的？你怎么知道在你自己的心灵之外，还有任何别的心灵存在？

你认为在心灵、行为、身体结构和物质环境之间有一种关系，但是对于这种关系，你所直接观察到的唯一例证就是你自己。即使其他人和动物根本没有任何经验，没有任何一种内在精神生活，而只是比较精致的生物机器，你也根本看不出其中有什么区别。因此，你怎么知道它们就不是这样呢？你怎么知道周围的人和动物不是毫无意识的机器呢？你从来没有窥见过它们的心灵——你做不到这一点——而它们的身体行为可能全部都是由纯粹的物理原因

产生的。也许你的亲人，你的邻居、你的猫和你的狗根本没有任何内在经验。而就算它们有，你也无从知晓。

你甚至不能求助于他们的行为——包括他们说的话——来证明他们是有生命的，因为这就已经预设了在他们身上外在行为是和一定的内在经验联系在一起的，就好像在你身上，二者是联系在一起的那样。但是你并不知道事实是否如此。

设想周围的人可能都是没有意识的，这会让你产生一种奇怪的感觉。一方面，你的确可以这么设想，并且你没有任何证据来排除这个设想。另一方面，这又是一个你不能够真正信以为真的设想：你发自本能地相信别人的身体中有个灵魂，别人的眼睛是能看见的，耳朵是能听到的等等。但是，如果这种“相信”的力量只是来自于本能，那它还能算作是知识吗？一旦你承认对他人心灵的信念有可能是错误的，那么为了给坚持这种信念做辩护，你难道不需要某些更可靠的证据吗？

对这个问题的思考还有另一个完全相反的方向。

一般来说，我们相信其他人是有意识的，并且绝大多

数人都相信哺乳动物和鸟类也是有意识的。然而，说到鱼、甲虫、毛虫或者水母有没有意识，人们的意见就不尽一致了。至于阿米巴虫、草履虫之类的单细胞动物有没有意识经验，就更令人怀疑了，尽管这些动物也对各种各样的刺激有明显的反应。绝大多数人都相信，植物是没有意识的；而几乎没有人相信石头、纸巾、汽车、湖泊或者香烟是有意识的。再举一个生物中的例子，绝大多数人会认为（如果我们能想到这个问题的话）组成我们身体的单个细胞是没有意识的。

但是，你怎么知道事情是这样的呢？你怎么知道当你砍下一根树枝的时候，那棵树不会受伤呢？难道仅仅是因为它不能动，无法表达它的疼痛（或者也许它喜欢你修剪它的树枝）？你怎么知道当你跑上楼梯的时候，你心脏里的肌肉细胞不会感到疼痛或兴奋呢？你怎么知道当你用纸巾擤鼻子的时候，它不会有任何感觉？

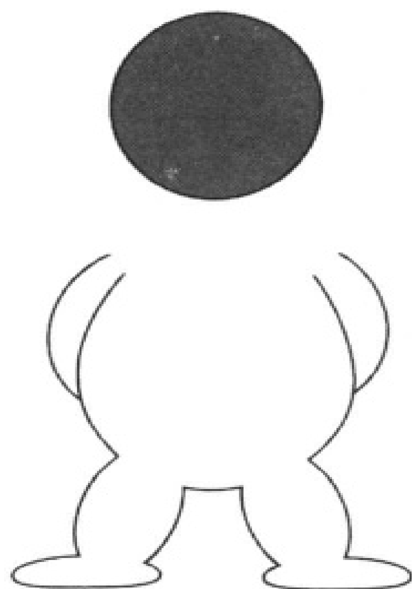
电脑呢？假设电脑已经高度发达，能够用来控制一种外表很像狗的机器，让它以复杂的方式对环境做出反应，并且在各个方面表现起来十足是条狗，然而它的内部不过

是一堆电路和芯片？我们如何能知道这种机器是否有意识呢？

当然了，我们所列举的这些情况彼此并不相同。如果一个东西不能动，它就不能给出任何行为上的证据来证明它有感觉或者知觉。并且，如果它不是个自然有机体，它的内部结构也就和我们的根本不同。但是，我们凭什么认为，某种东西必须要在某种程度上具有与我们相似的行为，并且具有可以观察到的与我们类似的身体结构，它才能够拥有某种经验？也许树感受事物的方式与我们根本不同，只是我们无从确定这一点，因为我们无法发现对它而言，内在经验和外在表现或者物理状态之间究竟是什么样的关系。只有当我们能够同时观察到内在经验和外在表现时，我们才能发现这种关系。然而，除了我们自己拥有的经验之外，我们无法直接观察到其他的经验。同样的道理，我们也无法观察到其他经验的缺失，从而也无法观察到上述那种关系的缺失。你不能说只要切开一棵树看看就可以知道它没有意识经验，这就像你不能说切开一条虫子看看，就知道它有意识经验一样。

因此问题就在于：除了你知道自己是有意识的这个事实之外，关于世界中其他有意识的生命的情况，你还能知道些什么呢？是否可能，有意识的生命比你设想的要少得多（除了你自己的意识之外再没有别的意识），或者要多得多（即使你认为是无意识的东西实际上也是有意识的）？

◆身心问题





身心问题

现在，让我们忘掉怀疑论，姑且认为物质世界——包括你的身体和大脑——是存在的；而且，让我们姑且把关于他人心灵的怀疑论搁在一边，大家彼此都认为对方是有意识的。现在的问题是：意识和大脑之间有什么关系呢?

人人都知道，意识活动依赖于肉体上的活动。你要是扎一下脚趾就会感到疼痛，要是闭上眼睛就看不到眼前的东西，要是咬一口“好时”，就会尝到巧克力的味道；要是有人在你脑袋上猛击一下，你就昏倒了。

这些证据都表明，对于任何发生在你的心灵或意识中

的活动，你的脑中同时也要发生一些活动（如果你的腿和脊柱中的神经没有把刺激从脚趾传到脑部，就算扎你的脚趾，你也不会感到疼痛）。我们不知道，当你在想“不知道今天下午有没有时间去理发”时，你的脑中发生了些什么。但是我们完全可以肯定，在你脑中一定发生了一些事情，即构成你大脑的亿万细胞中的电化学反应。

在某些情况下，我们知道大脑如何影响意识，以及意识如何影响大脑。譬如我们知道，刺激后脑的特定脑细胞就会产生出视觉体验。并且我们知道，如果你决定再吃一块蛋糕，你脑中的特定细胞就会向你胳膊上的肌肉发送神经脉冲。我们还不清楚这其中的许多具体细节，但是很明显，在你心灵之中发生的事情和在你脑中发生的物理过程之间有着复杂的联系。问题到了这里，我们所讨论的还都属于科学，而非哲学。

但是，关于心灵与大脑之间的关系也有一个哲学的问题：你的心灵是某种与你的大脑不同的东西（尽管它和你的大脑相联系）呢，还是就是你的大脑本身呢？你的思想、感受、知觉、感情和愿望等等，是附加在你的大脑中所发

生的生理过程之上的东西呢，还是就是这些生理过程本身呢？

譬如说，当你咬一口巧克力的时候，发生了些什么？巧克力在你的舌头上融化，并且在你的味蕾中引起了化学变化；味蕾发送某种神经脉冲，沿着你的神经从舌头传到脑部，当它们到达脑部时引起了进一步的生理变化，最后，你尝到了巧克力味。“尝到了巧克力味”是什么？它是一种在你的某些脑细胞中发生的生理事件，还是某种完全不同种类的东西？

如果一个科学家在你吃巧克力的时候把你的头盖骨打开进行观察，他所能看到的不过是一堆灰色的神经细胞。如果他用工具去探测在这些细胞里都发生了什么，他会发现许多不同种类的生理作用。然而，他能发现巧克力的“味道”吗？

似乎不能。由于你品尝巧克力的体验以一种特定的方式被嵌入到你的心灵中，所以它不可能被其他任何人观察到——即使打开你的头盖骨，观察你的大脑也是徒劳。你的体验以一种特殊的方式隐藏在你的心灵里，它不同于大

脑隐藏在脑袋里的方式。别人能打开你的脑袋，观察里面的大脑，但是他们不能够打开你的心灵，观察里面的内容——至少不能像打开你的脑袋那样去打开你的心灵。

这里的问题不仅是因为巧克力味是一种“味觉”，因此不能被“看到”。设想有一个科学狂人，他为了得到到你品尝巧克力的体验，居然在你吃巧克力的时候舔你的大脑，想以此方式得知你的味觉体验。但是首先，你的大脑舔起来根本就不是巧克力味，而就算它是巧克力味的，这个科学家也并没有进入**你的**心灵并且观测到你品尝巧克力的体验。他只是非常奇怪地发现，当你尝巧克力的时候，你的大脑发生了某种变化，以至于其他人舔起来像是巧克力的味道。他尝到的巧克力味是**他的**体验，而不是**你的**。

如果说你的经验中发生的事情是以一种特殊的方式内在于你的心灵之中，而发生在你大脑中的事情则并非如此，那么，看上去你的经验以及其他的心理状态便不可能只是你脑中的生理状态。你不只是你的肉体和嗡嗡运转的神经系统，而是包含某种更多的东西。

一个可能的结论是，存在着一个灵魂。它以一种特殊

的方式附着在你的身体上，因此二者可以相互作用。如果事情真的是这样，那么，你就是由两种极为不同的东西组成的：一个复杂的生理有机体，加上一个完全精神性的灵魂［显然，这种观点被称为二元论（Dualism）］。

然而对很多人来说，灵魂存在的说法不仅早就过时了，而且还是不科学的。既然世界上其他一切东西都是由物质材料构成的，只是同一些化学元素不同的组合而已，为什么我们就不是如此？精子和卵子在受精的时候结合起来，产生出一个单一的细胞，然后再经由一个复杂的生理过程长成了我们的身体。通过添加一些普通的材料，一个细胞逐渐演化成了一个带有胳膊、腿、眼睛、耳朵还有大脑的人体，使得我们能够移动、感觉、看到东西，最后还能说话和思考。有些人认为，这个复杂的生理过程本身就能够产生出有意识的生命。难道不是这样吗？无论如何，难道说单凭哲学论证就能否认这一点么？既然哲学不能告诉我们星星或者钻石是由什么构成的，那么，它又怎么能告诉我们人是由某种东西或者不是由某种东西构成的呢？

认为人只是由物质材料构成的，而人的心理状态只是

他们大脑的生理状态，这种观点被称为物理主义（Physicalism）[或者有时候被称为唯物主义（Materialism）]。并没有一种特殊的理论能够使得物理主义者具体地指出脑中的何种过程对应于我们的体验——比如品尝巧克力的体验。但是他们相信，心理状态只是脑的状态，而且我们不可能基于哲学上的理由来否认这一点。有关的细节必须有待科学来发现。

物理主义的观念是这样的：正如我们熟悉的其他一些事物的真实本质（我们原先不可能料想到）是由科学研究最终揭示出来的一样，我们最终也可以发现心灵体验实际上是脑部的生理作用。比如说，人们发现钻石是由碳元素构成的，就和煤一样，只不过原子排列有些不同。又比如，众所周知水是由氢和氧构成的，但是这两种元素分开来看一点也不像水。

因此，虽然主张品尝巧克力的体验只不过是你脑中复杂的生理事件，这听起来有点奇怪，但是，比起人们发现许许多多普通的东西具有出人意料的真实本质这一点来，它并不更加让人奇怪。科学家已经发现了光是什么，植物

如何生长，肌肉如何运动，因此，发现心灵的生物学本性也不过是时间问题而已。这就是物理主义者的想法。

一个二元论者可能会反驳说，其他的东西与心灵有所不同。譬如，当我们发现水的化学构成时，我们与之打交道的是某种明显存在于物质世界中的东西，某种我们看得见摸得着的东西。然而，当我们分析出水是由氢和氧构成的时候，这不过是把一个外在的物质实体分解成更小的物质成分而已。这种分析的关键在于，我们并不是以化学分析的方式来分解水给我们带来的外观、触感和味道。这些东西发生在我们的内在体验中，而不是发生在我们将其分解为原子的水中。对水的物理分析或者化学分析并不能触及我们对水的体验。

然而，要揭示出品尝巧克力的体验是一种脑神经过程，我们就必须把心理性的东西——不是一个外在的、可以被观察到的物质实体，而是一种内在的滋味体验——分析为物理性的组成部分。而一种滋味的感觉是不可能由许许多多脑中的物理事件构成的，不管这些事件有多么复杂。一个物质的整体能被分解成较小的物质部分，但是一个心

理状态不能。物质部分不能加总为心理整体。

在二元论和物理主义之外，还有另外一种可能的观点。二元论认为，人是由肉体加灵魂构成的，而心理活动就在灵魂中发生。物理主义认为，心理活动是由脑中的生理作用构成的。然而，另一种可能是，虽然心理活动发生在大脑中，但经验、感受、思想和欲望这一切却并不是脑中的物理作用。这就意味着，你颅骨中那堆由亿万神经细胞构成的灰团并非只是一个物质对象。它有很多物质属性——大量的电化学反应发生在里面——但其中同时也进行着心理性的作用。

这种观点认为，脑是意识的发生地，但是它的意识状态并非仅仅是物理状态。这种观点被称为“两面论（Dual Aspect Theory）”。按照这种理论，当你咬一口巧克力的时候，在你的脑中就产生了一个两方面的状态或者作用：一个物质方面，它包括许多不同的电化学反应；一个心理方面，也就是对巧克力的味觉体验。当这个作用发生的时候，科学家如果观察你的大脑，只会看到物质方面，但是你自己却可以从内部感受到心理方面：你会有尝到巧克力的感

觉。如果事情是这样的，那么，你的脑自身就有一个不能被外在观察者看到——即使把脑切开也没用——的内在方面。一旦这种内在作用在脑中以某种特定的方式发生，你就会有触觉和味觉等等。

我们可以这样表述这种观点：你并不是一个身体加一个灵魂，而只是一个身体。你的身体或者至少是你的脑，不仅仅是一个物理系统，它同时有物质和精神两个方面，它可以被拆解掉。但是它有一种内在的方面，是不可能通过拆解而显露出来的。你之所以在这个内在方面有尝到巧克力味的体验，是因为当你吃巧克力的时候，大脑就会出现某种状态，这种状态就其内在方面而言，就是吃巧克力的体验。

物理主义者相信，唯有能够被科学研究的物质世界才是存在的，这就是客观实在的世界。但是这样一来,他们就得为感受、欲望、思想、经验——还有**你**和**我**——在物质世界上找到容身之所。

一种为物理主义作辩护的理论认为，你的心理状态的本质在于这些状态与引起它们的东西以及与它们所引起的

东西之间的关联。比如说，当你绊伤了脚趾感到疼痛的时候，这种疼痛就是某种在你脑中所发生的事件。它不只是物理属性的总和，也并非某种神秘的、非物理的属性。毋宁说，使得疼痛之为疼痛的东西，乃是通常由伤害引起的一种脑的状态。这种状态使你喊叫跳跃并且躲避弄伤你的东西。它可以是脑的一种纯粹的生理状态。

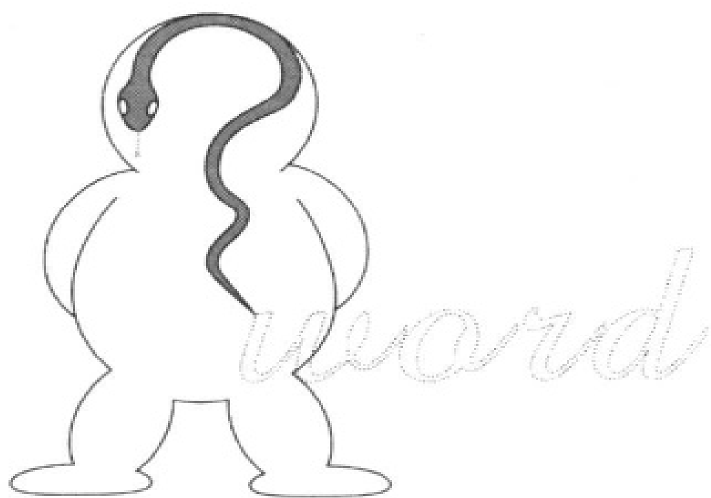
但是这些东西看起来似乎并不足以构成一种疼痛。的确，疼痛是由伤害引起的，并且它使你喊叫跳跃。然而，它也以某种特定的方式被感到，而这个“感到”看起来与一切有关它的因果联系都不同，也不同于疼痛的一切物理属性——如果说它的确是在脑中发生的事件的话。我本人相信，这种疼痛的内在方面以及其他意识经验，无论用多么复杂的物理刺激与行为之间的因果关系系统，都是无法被充分分析的。

看起来，在世界上有两种完全不同种类的东西：一是属于物质实在的东西，许多不同的人都能够从外部观察这些东西；二是另外一些属于心理实在的东西，我们每个人都从自身内部体验到这些东西。这不仅仅是对人类才成立

的，狗、猫、马和鸟看起来也是有意识的，鱼、蚂蚁和甲壳虫可能也一样。谁知道这个列举应当停止于何处呢？

为什么把一大堆物质元素以某种方式放在一起，不仅会产生出一个自己运转的生物有机体，而且能产生出一个有意识的存在者？除非我们能解释这一点，否则就不能对这个世界形成一个充分而普遍的看法。如果意识自身能够等同于某种物理状态，那么就有可能找到一种统一的物理理论解释身心关系，甚至从而可以找到一种统一的物理理论来解释整个宇宙。然而，反对把意识仅仅视为一种物理状态的那些理由是如此的有力，以至于似乎不可能用一种物理理论来解释实在整体。通过把心灵排除在它试图加以解释的问题之外，自然科学已经有了长足的进展，然而这个世界当中也许有某种东西已经超出了物理学的理解能力。

◆ 词语的意义



词语的意义

一个词就是一串声音或者纸上的一组符号，它是如何具有意义的呢？有一些词，像“嘭嘭”或“嘘”这样的词，发音很像它们所指代的东西，但一般说来，一个名称和用该名称所命名的东西往往毫不相似。一般的词语和它们所指代的事物之间的关系一定是完全不同的另一种关系。

词语有许多种类：一些词是人或事物的名称；一些词用来命名性质或活动；一些词是指事物或事件之间的关系；一些词指的是数、地点或时间；另外，一些像“和”、“的”之类的词，则是作为一个组成部分而仅仅在一个陈述

句或者疑问句中才有意义。实际上，一切词语都是这样发挥作用的：它们实际上都只在句子或陈述中才有意义。词语一般总是被用来说话和写作，而不仅仅是被当作标签。

明白了这一点，我们仍然可以问一个词如何能具有意义。一些词能够用另一些词来定义，比如说“正方形”的意思就是“四边的等边等角平面图形”。而且，这个定义中的大多数词也能够再被定义。但是，定义不能充当一切词语的意义的基础，否则我们就会陷入无穷的定义循环。最后我们总是要达到一些直接就具有意义的词。

举个简单的例子来说，“烟草”这个词指的是一种特定的植物，我们大多数人都不知道它的拉丁文学名怎么说，但却都知道它的叶子被用来做雪茄和香烟。我们都见过和闻过烟草，但是你用这个词的时候，它并不只是用来指你见到的烟草，或者你周围的烟草，而是指所有的烟草，无论你知不知道它们的存在。可能有人给你看了些烟草的样本，让你学会了这个词，但如果你只是把“烟草”理解为自己见过的烟草样本，你就没有理解“烟草”这个词。

因此，如果你说“我想知道去年中国消耗的烟草数量

是不是比整个西半球消耗的还要多”，这个问题不仅有意义，而且有答案，即使你不知道这个答案。但是这个问题及其答案之所以有意义，是因为当你使用“烟草”这个词的时候，实际上指的是这种东西在世界上过去、现在和未来所有的样本，包括去年在中国被抽掉的每一根香烟中的烟草，以及在古巴被抽掉的每一根雪茄中的烟草等等。这个句子中的其他词语限定了“烟草”这个词指向特定时间和地点的烟草，但是我们之所以能用“烟草”这个词来提这样的问题，只是因为它超出了你所见过的一切这种东西的样本，从而涵盖了一个极其广大然而又特定的范围。

这个词如何能做到这一点呢？仅仅一个声音或者符号怎么可能涵盖这么大的范围呢？显然，这不是因为它的声音或者形象，而且也不是因为你所见过的相对不多的烟草，以及当你说出、听到或读到这个词的时候周围的烟草。有某种别的东西在起作用，这是一种普遍的东西，它适用于一切使用这个词的人。你我从未谋面，并且见过的烟草各不相同，但是我们都使用这个词表达相同的意义。如果我们都用这个词询问关于中国和西半球的烟草问题，我们问

的就是同一个问题，并且答案也相同。而且，一个说汉语的人可以用汉语中具有同样意义的“烟草”一词来询问同样的问题。无论“烟草”这个词与它所指的对象之间的关系是什么，其他语言中的这个词也都具有这种关系。

我们很自然地想到，“烟草”一词与过去、现在和未来的一切香烟、雪茄以及这类植物之间的关系是间接的。你所用的这个词背后有某种别的东西：一个概念、观念或思想，是这背后的东西以某种方式涵盖了宇宙中所有的烟草。然而，这种说法会引起新的问题。

首先，这个“中介”是个什么东西？它是在你心灵中的某种东西吗？或者它在你心灵之外，而你以某种方式把捉了它？我们对烟草的称呼要指称同样的事物，似乎必须得有你、我还有一个讲汉语的人可以共同把捉的东西。但是，既然我们关于这个词还有这种植物的经验都各不相同，我们是如何做到这一点的呢？要解释为什么我们都能够以不同的方式用这个词去指称一个范围广大、数量众多的同样的东西，这不仍然是困难重重吗？开始我们要弄清这个词如何表示一种植物或者物质，现在我们要弄清这个词如

何表示观念或者概念（不管那是什么），这二者不都同样成问题吗？

不仅如此，还有一个问题：这个观念或概念是如何与一切现实的烟草样本联系在一起的呢？这种只跟烟草发生关系而不跟别的什么发生关系的东西究竟是什么呢？话说到这儿，问题似乎是越来越多了。为了解释“烟草”这个词和烟草之间的关系，我们试着把烟草的观念或概念插入到它们的中间，但这样一来，我们就不得不对“烟草”这个词与它的观念，还有这个观念与实际物品之间的关系做出进一步的解释。

无论有没有观念或概念，问题看上去是这样的：当人们使用一个词的时候，涉及到的只是个别的声音、符号和例子，但是这个词指的是某种普遍的东西，而且其他人使用这个词或其他语言中相应的词，也可以指同样的东西。当我发出“烟草”这样一个特定声音的时候，我如何可能意谓着如此普遍的意义，以至于我可以说“我敢打赌两百年后火星上的人还会吸食烟草”？

可能你会认为，这一普遍的因素就是当我们使用这个

词的时候某种在我们心灵中共同拥有的东西。但是，我们在心灵中共同拥有的东西是什么？至少在意识中，当我想到“烟草每年都涨价”的时候，除了“烟草”这个词本身，我并不需要想到其他任何东西。当然，当我用“烟草”这个词的时候，可能我在脑海中会想到某种意象：一棵植株、某些干叶子，或者香烟里面的东西。可是，这仍然不能解释这个词的意义的普遍性，因为任何这样的意象都只是一个特殊的意象。它只会是某个特殊的烟草样本的外观或气味的意象，怎么可能被认为是包括了一切真实的和可能的烟草？并且，即使当你听到或用到“烟草”一词的时候心里会出现某个特定的图像，其他人心里的图像也可能与你的完全不同，但这并不妨碍我们用这个词表示同样的意思。

意义的神秘之处在于，看上去它似乎不处在任何地方：不在词语中，不在心灵中，也不在某个在词语、心灵和我们所谈论的事物之间盘旋的、独立的概念或观念中。虽然如此，我们却时时处处使用着语言，它使得我们能够思考复杂的、跨越了广袤时空的思想。你能够谈论在冲绳岛上有多少人超过五英尺高，或者在外星系里是否有生命，

此时你所发出的那一连串声音就成为了或真或假的句子，其真假取决于一些复杂的事实，而这些事实会涉及到某些远在天边的、你或许永远不可能直接接触到的东西。

也许你觉得我把语言的普遍涵盖性说得太过头了。在日常生活中，我们用语言所表达的大多数陈述和思想要具体和特殊得多。我说“把那些盐递给我”，你就把那些盐递给我了，这并不需要涉及到“盐”这个词的普遍意义——这种意义只发生在像“在银河系中，钠和氯合成为盐已经有多长时间的历史了?”这样的句子里。词语常常只是被用来作为联系的工具而已。你在一个公共汽车站看到一块牌子，上面有个穿裙子的小人像，旁边还有一个箭头，你就知道在箭头所指的方向不远处有个女士洗手间。是不是大部分语言都与此相似，只是一个“信号-反应”系统呢?

不错，或许语言中的一部分是这样，或许正是它才教会了我们如何开始使用这些词：“爸爸”、“妈妈”、“不”、“都走了”。但是语言并非仅此而已，它不只是用一两个词进行简单交流，而是对远远超出当下周围环境的世界的描述或者虚构。我们还不清楚该如何从前者出发来理

解后者。然而，利用词语在较大范围内的使用来帮助我们理解它在较小范围内的使用，这实际上似乎更为可能。

“盐在桌子上。”像这样的陈述，无论是在吃午饭的时候为了实用目的而说的，还是作为对一个处在遥远时空中的某种情景的描述的一部分，或者是作为一种对可能出现的想象场景的假设性描述，都有着同样的意义。而且，无论它是真是假，无论说话人或者听话人是否知道它的真假，它也都有着同样的意义。因此，出于日常的、实用的目的所说的话中一定有某种普遍的东西，这种东西应该同样能被用来解释那些出于其他完全不同的目的而说的话，从而使得这些话的意义都相同。

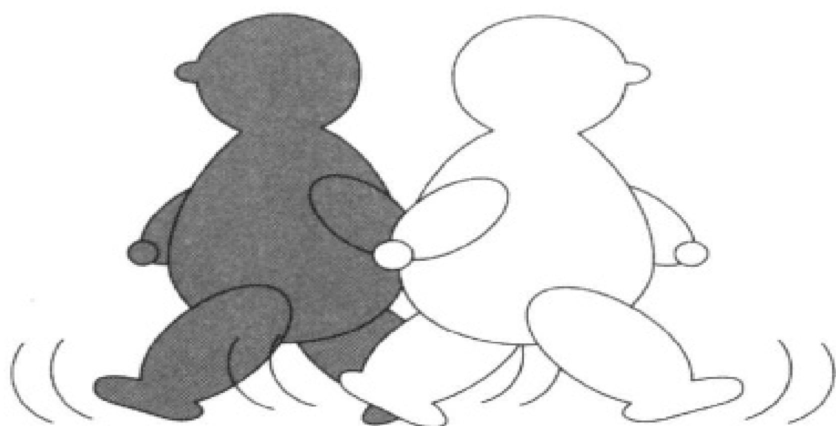
当然，语言是一种社会现象，这一点很重要。语言不是一个人为自己发明的。当我们还是小孩子的时候就开始学说话，那时我们就落入了一个业已存在的系统中，在其中亿万人使用同样的词汇彼此交流已经有千百年了。我对“烟草”一词的使用并没有一个自身独立的意义，而只是作为英语中这个词的广泛用法中的一部分（即使我想采用一种私人密码，在其中我用“布里拨”这个词指代烟草，我

自己也得用“烟草”这个共通的词来定义“布里拨”)。仍然需要解释的是，我如何把我对这个词的用法从一大堆我所不熟悉的用法中抽引出来。无论如何，把我所使用的词语放在一个更广大的语境中，这对解释它们的普遍意义似乎会有所帮助。

然而这也不能解决问题。当我用这个词的时候，它可以是作为英语的一部分而拥有其意义，但是，当其他一切讲英语的人使用这个词的时候，这一用法是如何给予它极为普遍的应用范围，以至于能够超越一切实际使用的情境之上的呢？语言与世界的关系这一问题并不随着我们说一句话还是十亿句话而改变多少。一个词的意义包含了它所有可能的、或真或假的使用，而不仅仅是现实的使用。现实的使用仅仅是所有可能的使用中极小的一部分而已。

我们是有限的、渺小的造物，但是凭着声音或者纸上符号的帮助，意义却能够使我们把握整个世界以及其中的万事万物，甚至发明一些不存在而且或许永远也不会存在的东西。问题就在于：我们所说的、所写的东西——包括这本书中所有的词语——如何可能具有意义？

◆自由意志



自由意志

请设想如下场景：在饭后甜点的时间里，你走过琳琅满目的食品台，琢磨着是选一只桃子，还是一大块冰激凌巧克力蛋糕。蛋糕看起来不错，不过你知道它容易让人增肥。考虑一番以后，最后你还是选择了它，高高兴兴地把它吃了。第二天你照着镜子打量自己的体形，自忖道："我觉得还是不吃巧克力蛋糕的好，我本可以吃一只桃子"。

"我本可以吃一只桃子。"这句话是什么意思？它是真的吗？

当你走过食品台的时候，你可以去拿桃子：你有机会

去拿一只桃子，而不是一块蛋糕。但这并不是你所要说的。你的意思是：你本可以拿桃子，而非蛋糕。你本可以做某些与你实际上所做的不同的事。在你下决定之前，你是拿水果还是蛋糕，二者皆有可能。仅仅是你的选择决定了究竟会是水果还是蛋糕。

是这样吗？当你说“我本可以吃一只桃子”的时候，你的意思是这仅仅依赖于你的选择吗？你选择了巧克力蛋糕，所以你吃的是巧克力蛋糕，但是如果你选择了桃子的话，你吃的就是桃子了。

好像不只如此。这话的意思不仅是：如果你选了桃子，你吃的就是桃子。当你说“我本可以吃一只桃子”的时候，你的意思同时还是：你本来就能够选择它，而非在“如果如何如何”的情况下才能够选择它。但这样说是什么意思呢？

即使你指出某些能够让你选择桃子的情景，也不能解释这一点。你可以说，如果你当时再仔细想想，或者如果一个非常节食的朋友和你在一起，你就会选择桃子了。但是，这些仍然不是这句话的意思。你所说的实际上是，就

在你选择蛋糕的时候，在同样的情况下，你能够选择桃子，而非蛋糕。你认为，即使一切条件都和你事实上选择蛋糕的时刻完全相同，在这些条件下，你仍然能够选择桃子。唯一的区别在于，本来你是想着“还是蛋糕好吃”，于是去拿蛋糕，而现在变成想着“还是算了吧”，然后去拿桃子。

我们认为，只有人（也许还有一些高等动物）才具有这种“能够”或“本来可以”。我们可以说：“这辆车本来可以开到山顶的。”这时候我们的意思是：如果有人开这辆车的话，它有足够的马力可以开到山顶。我们并不是说，当这辆车被泊在山脚下的情况下，它可以自己发动并开到山顶，而不是老老实实停在那里。要让这车开到山顶，需要发生某种别的不同的事情作为前提，比如说，要有一个人钻进车内并开动马达。但是，一旦涉及到人，我们似乎就认为，人们在外在条件一模一样的情况下，并不需要发生任何不同的事情作为前提，就能够做某些他们实际上并没有做的事情。然而，这种说法是什么意思呢？

一部分意思可能是：在你最终确定自己的选择那一刻之前，一切都不是无可挽回的。选择桃子一直是一个开放

的可能性，直到你最终选择了巧克力蛋糕。你选择蛋糕这一点并未被事先决定。

不过，某些事情是先前就被决定的。比如说，太阳明天将在一个特定的钟点升起来，这一点看起来就被事先决定了。要是明天太阳不升起来，而是天一直黑下去，这并不是“开放的可能性”，而是绝不可能的。因为它只有在两种情况下才发生：要么是地球不自转了，要么是太阳消失了，然而在银河系里所发生的任何事情都不会引起这两种情况。地球将会持续自转，直到世界末日为止，今天晚上，我们面对太阳系外侧，背对太阳，而在明天早上，地球自转会让我们重新面对太阳系内侧，向着太阳。既然不可能让地球停止自传，或是让太阳消失，太阳明天也就不可能不从东方升起。

当你说你本来能够吃一只桃子，而非蛋糕的时候，你的部分意思是：虽然太阳明天会升起这一点已经被事先决定，但是你将会做什么，这一点并非以同样的方式被事先决定。在你选择蛋糕之前，并没有什么作用或力量使得你不可避免地要做出那样的选择。

这或许还不是你全部的意思，但至少是部分的意思。因为如果你选择蛋糕这一点确实是被事先决定的话，你就不能说自己“可以”选择桃子了。当然，如果你决定了选桃子而非蛋糕，你就能够拿到桃子。但是，这依赖于“如果你决定选桃子”的假设，而不是说在同样的条件下，你本来就能够选择桃子。如果说你“本来能够”选择桃子，那只是因为这种可能性一直保持开放，直到你事实上选择了蛋糕为止。

有些人认为，在绝对的意义上，我们永远不可能做与我们事实上所做的不同的事。他们承认，我们所做的事情依赖于我们的选择、决定和需求，并且在不同的境况下做出不同的选择：我们不像地球，总是一成不变地绕着地轴自转。然而他们的主张在于：在任何情况下，我们行动的各种条件决定了我们的行为，并且使它成为不可避免的。一个人的经验、欲望和知识、他的遗传因子、社会环境、各种选择的性质，以及其他我们尚不知晓的因素，这一切加在一起，共同使得一个在具体情境下的行为成为必然。

这种观点叫做“决定论（Determinism）”。决定论并不

主张，我们能够知道宇宙中的一切法则，并且用这些法则来预言未来会发生什么。首先，我们不可能知道影响人类行为的一切复杂条件；其次，即使我们知道了若干条件，并且尝试着做出预言，但是这一预言本身就会导致条件的变化，它本身就可能改变被预言的结果。然而，决定论的要点并不在于可预言性，它的设想是，世界上所发生的一切事情都是被自然法则所主宰的，就好像行星的运动被自然法则所主宰一样。一个行为的诸多条件正是通过这些自然法则的安排，才能够决定这个行为，并且排除掉其他一切可能性。

如果这是真的，那么当你在左思右想吃什么甜食好的时候，已经有许多因素作用到你身上，决定了你会选择蛋糕。即使你自以为能选择桃子，但是其实你不能。你下决定的过程只不过是事先被决定的结果在你头脑中出现的过程而已。

如果说一切事物都是被决定的，那么即使在你出生之前，你要选择蛋糕这件事情就已经被决定了。你的选择是被紧挨着的前一刻的情境所决定的，而前一刻的情境又是

被再前一刻的情境所决定的，这样可以无穷追溯下去。

即使决定论并非对世界上所发生的一切事情都有效，即使某些事情的发生不依赖于先前存在的原因，如果我们所做的一切事情都是被事先决定的，这仍然具有十分重大的意义。你在水果和蛋糕中做出选择的时候，或者在两个总统候选人之中做出选择的时候，总觉得自己是自由自在的，爱选哪个就选哪个，但是，实际上你在这些条件下只可能选择其中某一个。当然，如果当时的外在条件或者你内心的愿望是另外的样子，你当时的选择也会随之有所不同。

如果你觉得自己和其他人的选择的确是事先被决定的话，这很可能会改变你对事物的看法。比如说，你能够责备自己抵抗不住诱惑而去吃了蛋糕吗？如果说你本来就不能去吃桃子，那么说“我本可以吃一只桃子”，这话还有意义吗？假如当时根本就没有桃子，你这么说当然毫无意义。但是，如果虽然有桃子，你却事先已经被决定了要选择蛋糕，而不能去选择桃子，这又怎么会有意义呢？

看起来，这会引起相当严重的后果。你不单是不能责

备自己吃了蛋糕，而且也不能责备干坏事的人和夸奖做好事的人。如果说他们做这些事都是被事先决定的，那么这些事情也就是不可避免的：在当时的条件下，他们不可能做别的事情。这样一来我们就没有理由让他们为自己的行为负责了。

假如有人到你家参加你开的派对，却暗中偷了你珍藏的古尔德的唱片，对此你可能会非常恼火。但是，如果你相信他的这一行为是被他的本性和当时的情况所事先决定的，并且相信他所做的一切事，包括塑造他人格的幼年行为，都是被更早的条件所事先决定的，那么，你还能要他对自己的下流行径负责吗？把他的行为看成是一种自然灾难——就好像你的唱片是被白蚁蛀坏了一样，这难道不是更为合理吗？

人们在这个问题上意见不一。一些人认为，如果决定论是对的，那么，因为某人的行为而去夸奖或责备他，就是毫无理由的，这就好比去夸奖或责备雨水从天而降一样荒诞。另一些人认为，即使人的行为是不可避免的，扬善斥恶的做法仍然是有意义的。无论如何，就算一个人被事

先决定了要做坏事，这也并不意味着他所做的就不是坏事了。如果他偷了你的唱片，这就显示出他这个人既自私又虚伪，无论这是否是被决定的。进一步来说，如果我们不去责备或者甚至惩罚他，那就难保他下次不会再犯。

另一方面，如果我们认为他的行为是被事先决定的，而仍然要责罚他，这就像是因为一条狗咬了毛毯而去惩罚它。这并不意味着我们认为他应该对他所做的负责，我们只是试图以此来改变他将来的行为。我个人并不认为，因为一个人做了他绝不可能不去做的事而去惩罚他有什么意义（当然，按照决定论，我会这么想也是事先被决定的）。

如果决定论是正确的，我们就必须面对这些问题。然而，也许它并不是正确的。现在许多科学家认为，对于基本粒子而言，决定论是不适用的。例如，在给定的条件下，电子的运动是不确定的。也许决定论对于人的行为也是不适用的，这就给自由意志和责任留下了余地。如果说人的行为，至少是其中一部分，并非是事先就被决定好的，那会怎样呢？如果说直到你做出选择为止，你是选桃子还是选蛋糕仍然是一种开放的可能性，那会怎样呢？这样的话，

给定选择前发生的那些事情，你可以作出任何选择。即使你事实上选择了蛋糕，当时你还是能够选择桃子。

但是这对于自由意志来说就足够了吗？当你说“我本可以吃一只桃子”的时候，你的意思仅仅是说这个选择并没有被事先决定吗？不只如此，这里还有更多的意思。你相信是你通过做出选择，决定了自己将要做什么。这一选择并非事先被决定，但也不是自己发生的，而是你选择了它，并且你也能够选择别的。然而，这又怎样呢？

这个问题看起来很有意思：我们都知道“做”某事的意思是什么，但是问题在于，如果说你的行为并未被你的愿望、信念和人格及其他东西所事先决定，它看起来就是无缘无故自己发生的事情。这样一来，你在什么情况下，在什么意义上能够去“做”它呢？

一些人认为，这个问题没有答案。自由行为是世界的一种基本特性，不能再加以分析。某件事情不需要原因而发生，和一个行为不需要原因而被做出，这是两个不同的问题。这种不同我们大家都知道，即使我们都不能对其加以解释。

某些人会满足于此，但是其他人会觉得，用“无法解释”来解释这种“我本可以吃一只桃子”的意义，还是颇为可疑。到目前为止，看起来决定论是对“责任”的一大威胁。但是现在看来，即使我们的选择并非事先已被决定，我们以何种方式能够做我们实际上所没有做的事情，这仍然颇为难解。这两种选择在事先皆有可能，除非是“我”决定选其中某个，否则我仍然不需要对这种选择负责，正如如果它是被在我之外的原因所决定的，我不需要为此负责一样。然而，如果没有东西决定它，我又如何能够决定它呢？

看起来，无论决定论是否是正确的，我们都不必为自己的行为负责。这种可能性实在是令人担忧。如果决定论是正确的，先前的环境就该为我们的行为负责；如果决定论是错误的，就没什么东西要负责了。这看上去是死路一条。

但是，还有一种可能的观点，它与我们所提到的大部分见解完全相反。一些人认为，只有我们的行为是被决定的，而非自由选择的，才谈得上责任。这一主张的理由如

下：如果一个行为是你所做的，那么它就是被你身上的某些东西所引起的。例如，当你选择巧克力蛋糕的时候，这不是一件自己发生的事情，而是你做的一件事情，因为是你更想吃蛋糕而不是桃子。由于你想要吃蛋糕的欲望比想要避免增肥的欲望强烈，结果你就选择了蛋糕。在其他一些行为中，对行为的心理学解释要更为复杂，但总得有一个解释，否则这个行为就不是你做出的了。这一解释看起来意味着你的行为最终仍然是被事先决定的。如果它并不是被任何东西所决定的，那么就只是一个无法解释的事件，只是突然发生的，而不是你的选择。

根据这种观点，因果决定论本身并不对自由构成威胁，而仅仅是某些特定种类的原因才与自由相悖。如果你抓了一把蛋糕是因为有人推了你一把，那么，这当然不是一个自由的选择。但是，自由的行为并不需要排除一切决定性的原因，只要这种原因是一种正常的心理状态就可以了。

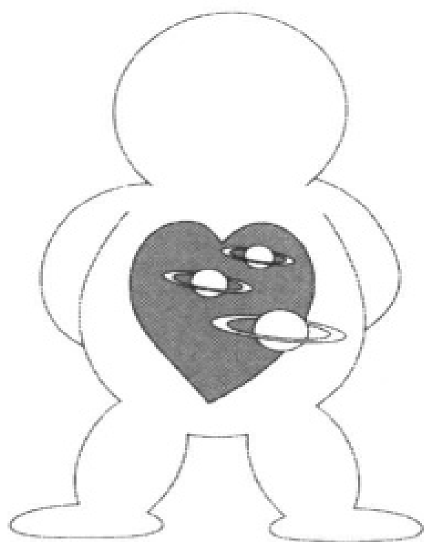
我个人并不同意这种观点。一想到我的所作所为都是被周围环境和心理条件所决定的，我就感到自己是被束缚

住了；如果我想到别人的行为也是被事先决定的，我又觉得他们像是一群傀儡。要让他们为自己的行为负责，就好像要一条狗、一只猫，甚至一部电梯为其活动负责一样毫无意义。

另一方面，如果我们的行为不是被决定的，我也不太清楚为自己的行为负责这个观念究竟意义何在。如果说我身上没有任何东西决定我的选择，那么说我决定了我的选择，这又是什么意思呢？因此，你觉得自己本可以吃一只桃子而不是蛋糕，这可能只不过是哲学上的一种幻觉，因此无论如何都是错的。

要避免这种结论，你必须解释两点：第一，当你说自己能够做某些与实际所做的不同的事情的时候，你的意思是什么？第二，如果你的确可以这样做，那么你——还有这个世界——应当具备一些什么样的特点？

◆ 对与错





对与错

假如你在图书馆工作，负责检查是否有人偷书，而你的朋友看上了馆里一本珍贵的参考书，想要据为己有，希望你睁一只眼，闭一只眼，让他把书拿走。你可能会犹豫不决，原因很多：或许害怕他会被抓住，那时候你们就都有麻烦了；或许你想要把书留在图书馆里，以便自己能够查阅。

但是，你也可能认为，他的要求是错误的：他根本不应当做这种事，你也不应当帮助他。如果这样的话，你的意思是什么？如果你的想法是正确的，那么，又是什么使

它成为正确的呢？

“这是错误的”并不只是说，这是违反规定的。可能会有一些坏的规定，禁止本身没有错的事情，例如某些国家的法律禁止批评政府；也可能有一些坏的规定，要求实行本身就不对的东西，比如有些法律要求在饭店和旅馆实施种族隔离。对与错和是否违反规定是两回事。否则的话，人们就不能像评价行为那样用对错来评价一条规定了。

如果你认为帮助你的朋友偷书是不对的，当你做这种事的时候会觉得不舒服：即使你不愿意拒绝帮助朋友，你还是觉得不该做这种事。那么，不愿意去做它的原因从何而来？这种想法的动机是什么？背后又有什么理由？

一件事可以在很多方面都是错的，然而，在这个案例中，如果需要你解释这个问题，你可能会说，帮助你朋友偷书对于其他的读者是不公平的，他们可能也和你的朋友一样需要看这本书；而如果把这本书放在阅览室里，那么想要看的人就都可以去看了。你也可能觉得，让你的朋友拿走这本书就对不起你的老板，他付给你薪水就是让你防着别人偷书。

这类想法考虑的是行为对他人的影响——并不一定是直接影响他人的感受，因为他们可能永远也发现不了书被偷了，但终归是对他人的某种损害。一般说来，认为做某事是错误的，是因为这件事不但会影响做这件事的人，而且会影响其他人。其他人不喜欢你做这样的事，而且一旦发现还会加以反对。

但是，假设你对朋友说了这些道理，然后他说："我知道图书馆馆长不希望有人偷书，其他读者要是发现他们要看的书没了，也会很不高兴，可谁在乎他们呢！我就是想要这本书，我干吗在乎他们高不高兴？"

你之所以要论证这是错误的，就是要给他一个不干这事的理由。但是，如果某人根本不把其他人当回事，假如他能逃避惩罚的话，他有什么理由控制自己不去干那些通常被认为是错误的事呢？他有什么理由不去杀人放火、坑蒙拐骗？如果他通过这种方式能够得到自己想要的东西，为什么不应当这么做呢？而且，如果没有理由可以解释他为什么不应当这么做，那么说这种行为是错误的，意义又何在呢？

当然，绝大多数人都在某种程度上在乎别人的想法。然而，即使有人不把别人当回事，我们多半也不会认为他因此就可以不用遵守道德了。若有人只是为了偷一个钱包而杀人，而把受害人视为草芥，他不能因为冷血就被原谅。他不在乎别人这一点并不能为他的行为做辩解：他应当在乎。但是，为什么呢？

对这个问题有许多种尝试的回答。其中有一类回答是试图找出这个人所在乎的某种东西，然后把这种东西和道德联系起来。例如，一些人相信，即使你在世时做尽恶事，却能够逍遥法外，逃脱了法律和他人的惩罚，但这些行为违反了上帝的诫命，在你死后上帝会来惩罚你（而如果你能够抵制诱惑，不去干坏事的话，上帝就会奖励你）。因此，即使看上去干坏事对你有利，实际上却并非如此。一些人甚至相信，如果没有上帝赏善罚恶，并且以此要求人遵守道德，所谓道德就不过是一个幻觉而已："如果没有上帝，干什么都不碍事。"

这是一种相当粗糙的把宗教视为道德基础的理论。还有一种更为吸引人的说法主张，遵守上帝的诫命，并不是

出于害怕惩罚，而是出于对上帝的爱。上帝爱你，你也应当爱他。为了不冒犯他，你就应当乐于去遵守他的诫命。

但是，无论我们怎么解释宗教上的动机，对这类答案还是有三种反驳。第一，有许多人根本不信上帝，却仍然能够判断是非，并且认为人不应当为了偷钱包而杀人，即便他能够逍遥法外。第二，即使上帝存在，并且禁止某些事情，这仍然不能够使得这些事情成为错误的。谋杀本身就是错误的，这也就是上帝会禁止它的原因（如果的确有上帝禁止它的话），上帝不能够通过禁止一些多年的习惯——例如穿袜子时先穿左脚，再穿右脚——就使得这些习惯成为错误的。如果上帝会因为你这么穿袜子而惩罚你的话，那么你再这么穿袜子就很不明智了，不过这却并不是错误的。第三，害怕惩罚，希求奖赏，甚至对上帝的爱，看起来并不是遵守道德的正确动机。如果你认为自己不应当做杀人、说谎或偷窃这些错误的事，这是因为它们对受害者是坏事，而不只是因为你害怕对自己不利的后果，或者是你不想让创造你的上帝不高兴。

这第三个反驳也可以用来驳斥其他将道德力量归结为

行为者自身的利益的论调。比如经常有人说：你想要别人怎么对你，你就应该怎么对别人。这或许是个明智的建议，但是它的效力仅仅是因为你会觉得你所做的事情会影响到他人对你的态度。假如说你做的好事别人不会发现，或者你做了坏事却能够及时逃走（例如肇事后能够逃走的司机），这种说法就不适用了。

对于他人直接的关心乃是道德的无可替代的基础。然而，我们能像要求人人都遵守道德那样来要求人人都关心他人吗？显然不能。一些人非常自私，另一些人虽然并不自私，却只关心他们认识的人，而不是所有的人。我们认为每个人都不应当伤害他人，甚至是那些他们不认识的人，其理由何在呢？

有一个反对伤害他人的普遍论证可以适用于一切懂事理的人。这个论证似乎表明：即使一个人的自私心非常强烈，以至于最终还是待人刻薄，但是他仍然有某种理由去关心他人。我敢肯定你听过这个论证，简单来说它是这样的："要是别人也这么对你，你会怎么想？"

要说清楚这个论证是如何起作用的，这可并不容易。

假设当你吃完饭，正要离开饭馆时下起了大雨。你正要偷某人的雨伞，一个旁观者看到了说："要是别人也这么对你，你会怎么想？"为什么这句话会让你犹豫一下，甚至觉得心中有愧呢？

很显然，直接的答案当然是："当然我不喜欢别人这么对我！"但是，下一步又如何呢？你大可以说："要是别人这么对我，我当然很不高兴。但是幸运的是没人这么对我，而是我这么对待别人，我可不在乎别人怎么想！"

但是，这个回答并没有说到点子上。当有人问你"要是别人这么对你，你会怎么想"的时候，你就得想到如果有人偷了你的雨伞，你会有什么感觉。而这种感觉可不只是"不高兴"而已，就好像你只是把脚碰到了石头上那样"不高兴"。如果有人偷了你的雨伞的话，你会怨恨。你所怨恨的不只是丢雨伞这件事，而且是偷伞的人。你会想："那家伙偷了我用辛辛苦苦赚来的钱买的伞，然后溜到哪里去了？我是听了天气预报，知道要下雨才带伞的，现在果然下雨了，我却没有伞！那家伙为什么自己不带伞？"以及诸如此类的问题。

当其他人无所顾忌的行为威胁到我们自己的利益时，我们中大多数人都会认为，这些人应当多为别人考虑一些。当你受到伤害的时候，你多半会觉得其他人应当为你考虑，而并不是想："我受的伤害与他们无关，他们可没有理由为我着想，不来伤害我。""你会怎么想？"这种论证所要唤起的恰恰就是这种情感。

因为如果你承认，当其他某个人像你伤害别人那样也来伤害你的时候，你会感到怨恨，那么你也就承认了，你认为这个人不应当伤害你。如果你承认这一点，就得考虑这个"不应当"的理由是什么。这个理由当然不能说因为他伤害的是你，而不是世界上其他的人，所以他就不应当这么做。对他来说，没有理由光偷别人的伞，而唯独不去偷你的伞。你并没有这么特别。无论我们给出的这个理由是什么，它都应该是普遍有效的。出于这个理由，他不应当伤害任何人。并且，其他人也都可以根据这个理由来认为你或者别人不应当受到伤害。

然而，如果人人都有不应当伤害他人的理由，那么你也不能例外。你也不应当去伤害其他人。因此，这也就是

不应当去偷他人雨伞的理由。

这只是一个简单的一致性的问题。一旦你承认，他人在相似的情况下不应当伤害你，并且进一步承认他不应当这么做的理由是适用于一切人的，而不只是对你对他适用，那么，为了自圆其说，你也得承认这个理由现在对你也同样适用。你不应当去偷雨伞，如果你偷了，就应当感到羞愧。

有人可能试图摆脱这个论证。当一个人偷伞的时候，你问他："要是别人也这么对你，你会怎么想？"他回答道："我根本就不会感到怨恨。要是在下大雨的时候，有人偷了我的伞，我当然不会高兴，但是我并不认为他会有什么理由去在乎我的感受。"然而，有多少人会扪心无愧的这么说呢？我认为绝大多数正常人都会认为，他们的切身利害，不仅对于他们自己来说是重要的，而且在某种意义上其他人也不应当忽视。我们都认为，当我们被伤害的时候，这不仅对我们来说是件坏事，而且本身就是件坏事。

道德的基础在于如下的信念:某些特殊的人（或动物）受益或受损，这不仅在当事者自己来看是好事或坏事，而

且从普遍的，每一个理智健全的人都能够理解的角度看，它就是好事或坏事。这也就意味着，人们在决定做什么的时候，就有理由不仅考虑自己的利害，而且也考虑到他人的利害。而且，如果人们只考虑到某些其他人——他的家人和朋友——的利害，这仍然是不够的。当然，他会更为关心他自己和某些特定的其他人，但是他也应当考虑他的行为对所有人的影响。如果他还是个正常人的话，他也会希望别人这么对待他，即使这些人与他素昧平生。

即使以上所说都可以成立，也不过是勾勒出道德源泉的轮廓而已。它并未告诉我们应当如何考虑他人的利益，并且如何衡量这些人的利益与我们自己及亲友的利益之间的轻重。它也没有告诉我们，比起我们自己的国民来，我们对其他国家的人民应当关心到何等程度。尽管很多人都接受了一般意义上的道德，但是关于孰是孰非的细节仍然众说纷纭。

例如这个问题：你是否应当像关心自己一样关心其他任何人？换句话说，你是否应当爱人如己？你每次去看电影的时候是否都应当问自己："如果我把买票的钱送给别

人，或是救济贫民，这对于他们来说是不是更大的幸福呢？”

只有极少数人才如此大公无私。并且，如果有人能在对待别人和对待自己之间如此不偏不倚的话，他或许也会感到，在其他人之间，他也应当如此不偏不倚。这样的话，他就不应当更关心自己的亲友，而应当对陌生人也施以同样的关心。他对一些和自己比较亲密的人或许会有某种特殊的情感，但是，如果他是完全不偏不倚的话，他就不能更为偏向他们。例如，如果他要在帮助一个朋友或是一个陌生人摆脱苦难、或者在带孩子看电影和把钱捐给贫民之间做出选择，他就不能偏向他的朋友和孩子。

这种程度的不偏不倚对于绝大多数人来说是太高的要求了。能做到这一点的人可真是个让人敬畏的圣人。不过在道德哲学里这是一个重要的问题：我们应该争取做到多大程度的不偏不倚？你是一个特殊的个人，但是你也能认识到，你只是许多人中的一个，并且从外面来起看，也并不比其他人更重要。这种看法对你会有哪些影响呢？你有时候的确是从外在方面看问题的，否则你也不会认为其他

人应当在乎你了。不过，虽然从外在方面来看，你并不比其他人更重要，但是对你自己来说（从内在方面来看），你却有着无可比拟的重要性。

我们不清楚应当在何种程度上不偏不倚，也不知道对于这个问题什么样的答案能算正确的答案。对所有人来说，在私人的倾向性和公平的重要性之间是否只有一种正确的方式去保持平衡？还是答案人人各不相同，依不同的动机强度而定？

这就把我们带到了另一个重大问题：对与错的标准对每个人来说都一样吗？

道德一般被认为是普遍的。如果某事是错误的，那么无论对谁都一样；例如，如果因为想要偷钱包而杀人是错误的，那么，不管你是否在乎被害者，这都是错误的；不过，如果不去做某事是因为它是错的，并且如果你做事总是出于一定的动机而人们的动机总是千变万化的，那么看起来就很难有一个对所有人都适用的、唯一的对与错的标准。对与错不是唯一的，因为如果人们的基本动机各不相同的话，这就不会有一个人人都有理由遵守的基本的行为

标准。

有三种方式可以处理这个问题，但它们都不能令人完全满意。

第一， 我们可以说，对错对于每一个人来说都是一样的，但并非每一个人都有理由去扬善避恶：只有有着正确的“道德”动机（特别是对其他人的关心）的人才会因这件事是对的而去做它。这种说法承认了道德的普遍性，却牺牲了它的力量。而且，说某人去杀人是错误的，但是他又没有理由不去杀人，这话究竟是什么意思也不太清楚。

第二， 我们可以说，人人都有理由去做好事而不做坏事，但这些理由并不依赖于人的实际动机。毋宁说，这些理由是用来改变人的不良动机的。这倒是将道德和行动的理由联系了起来，但却没有说清楚这些不依赖于人人都有的实际动机的普遍理由是什么。说一个杀人犯的一切实际动机或欲望都要求他杀人，而他却有理由不去杀人，这样说是什么意思呢？

第三， 我们可以说，道德并不是普遍的，并且，一个人在道德上所应当做的也无非是他有一定的理由去做的，

而这些理由又依赖于他对一般人的关心程度而定。如果他有强烈的道德动机，也就会有强烈的道德理由和道德要求；如果他的道德动机非常薄弱，甚至根本没有，其道德要求也就会随之非常薄弱或根本没有。这看起来倒是比较符合人的现实心理，不过却与通常的道德观念相悖，这一观念认为：道德规定对于我们大家都是适用的，而不只是对少数好人适用。

我们比较不同个人的动机时，道德要求是否普遍的问题就会出现；不仅如此，在我们比较不同社会和时代的道德标准时，这一问题也会出现。很多你认为是错误的事情，在以前却被大多数人当作是天经地义的，例如奴隶制、农奴制、人牲献祭、种族隔离、宗教和政治禁锢、世袭等级制等等。或许某些你现在认为是正确的事情，也会被将来的社会认为是错误的。我们有什么理由相信，关于这一切都会有唯一的道德真理，即使我们不知道那是什么？如果认为对与错是随着特定的时间、地点及社会背景而变化的，这是不是会更有道理呢？

在某种情况下，行为的对错明显是依赖具体情况而定

的。一般说来，你跟别人借了把刀，当他来要的时候你把刀还给他，这是对的。但是，如果在你借刀期间，他发了疯，想要拿这把刀去杀人，这时你就不该把刀还给他了。然而这并不是我所说的相对性，因为这并不意味着道德在基本的层面上是相对的。这只是意味着，基本的道德原则虽然是同一个，但在不同的情况下要求不同的行为。

某些人相信一种更深层的道德相对性，这种观点主张：对与错的最基本标准——例如什么时候杀人是正确的或者错误的，或者你应该在何种程度上为别人作出牺牲——完完全全依赖于你所生活的社会接受的是什么样的道德标准。

这种观点我总觉得难以置信。这主要是因为，你总是能够批评在自己的社会中被接受的标准，并且说这些标准在道德上是错误的。如果你这么做的话，你就必须诉诸于一个更客观的标准——一个“真正的对与错”的观念——而这个观念是和大多数人的看法相悖的。很难说这个观念是什么，但是，只要我们不是盲目地遵从社会的看法，而诉诸自己的思考，就能够理解它。

关于道德有很多哲学问题。例如，对他人的关切和尊重应当如何表现？我们是应当帮助他人实现其愿望呢，还是只要让自己不伤害不妨碍他们即可？我们应当做到何种程度的不偏不倚？用什么方式？等等。我在这里暂且略过这些问题，因为我主要关心的是道德的一般基础在何种程度上是普遍的和客观的。

在此，我要回应一种对于道德整体一致观的可能的反驳。你也许听说过这种观点：人们无论做什么事情，其唯一动机只是这么做让他高兴，或是不这么做让他不高兴。如果我们做事情的动机只是为了让自己高兴，那么，要把对别人的关心作为道德的基础自然毫无希望。从这个观点来看，即使看上去是损己利他的明显的道德行为，也不过是为自己着想而已：这么做的人或者是想避免不做“正确的”事带给他的内疚感，或者是想体会到因为做了好事的而洋洋得意的自豪感。但是如果他没有这些感觉，也就没有动机来变得“道德”了。

不错，当人们做他们认为是正确的事情的时候，通常会感到高兴；同样，如果他们做自己认为是错误的事情，

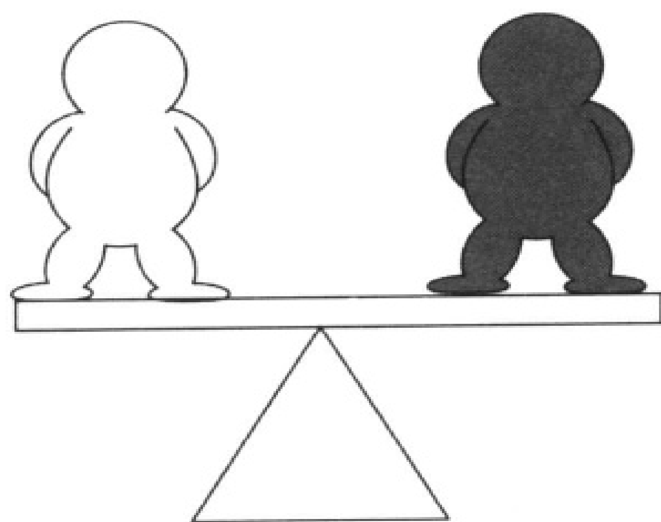
也会感到不快。但这并不意味着这些感觉就是他们行为的动机。在很多情况下，是另有动机产生了道德行为，而这些感觉同样只不过是动机的结果。如果你认为做正确的事的唯一理由只是为了让你自己快活，你反而不会感到快活；要让你自己感到快活，必须有某种别的理由。同样，如果你认为不做坏事的理由只是避免自己的内疚，你就不会感到内疚；要让你感到内疚，必须有某种别的理由——就是这个理由才让你“应当”感到内疚。至少事情应当如此。虽然说某些人做某些事的时候会感到非常不舒服，而且他们并没有任何其他理由认为这是件错事，但这并不是道德起作用的方式。

在某种意义上来说，人们做他们想做的事，而他们之所以想做这些事情，其理由和动机千变万化，各不相同。我之所以“想”把钱包给某个人，可能只是因为他拿枪指着我的头并且威胁着要打死我。我也可能会跳进一条冰冷的河里去救一个快溺死的人。我并不认识此人，救他也不是为了让自己快活，而是因为我意识到，他的生命同我的一样重要。我有理由去救他，正如如果情形倒转，是我掉

在河里，他也有理由来救我一样。

道德论证想要诉诸的是一种存在于我们每个人心中的一种追求公义的能力。不幸的是，这种能力或许被深深地埋藏着，并且在某些情况下或许永远也不可能出现。无论如何，这种能力需要和其他那些强有力的自私的或者非自私的私人性动机相竞争，才能控制我们的行为。为道德辩护的困难不在于人只存在一种动机，而在于存在着太多种动机。

◆公正



公正

有人生来就安享富贵，有人生来却贫贱不堪，这公平吗？如果不公平的话，我们是不是应该为此做些什么呢？

无论是在一个国家内部，还是在国与国之间，都充满了不平等。一些人生在锦衣玉食之家，生活优裕且教育良好。另一些人却生在贫困的家庭，温饱难济，更没钱去接受教育或者医疗保健。当然，这要靠运气：无论在什么社会、阶层或国家出生，都不是我们自己能够决定的。问题在于：这种并非由那些受苦的人自己造成的不平等在何种程度上是件坏事呢？政府是否应当为此运用其权力去减少

这种不平等呢?

某些不平等是刻意强加的。例如，种族歧视政策有意地剥夺某些种族的人民的工作、居住和教育权，而只让另一个种族的人民享有。又如对女性的歧视，它把工作机会和特权都留给男人。这些就不仅仅是运气的问题了。种族和性别的歧视明显是不公平的，这种不平等是由于一些本不应当影响人民的基本权益的因素造成的。在这些情况下，公平的做法是机会人人均等，只要你有能力就能得到。如果政府努力促进这种机会的平等，无疑是件好事。

但是，如果没有刻意的种族或性别歧视，在一般的情况下也会造成不平等的现象，对此我们就很难指责什么了。因为即使机会平等，每个有能力的人，不论种族、宗教、性别或者无论什么国家的后裔，都能上大学、得到工作、买房子或者参加竞选，仍然会有许许多多的不平等。一般来说，出生于富有家庭的人会受到较好的教育，拥有较多的资源，这对他们得到好的工作非常有利。即使在一个机会平等的社会里，对于自然天赋相同的人而言，如果某人生来就比别人占优势，那么，最终也会比别人得到更多的

收益。

不仅如此，自然天赋上的差异在自由竞争社会中所造成的好坏结果也会相当不同。那些具有紧俏技能的人远比没有任何特殊技能或天赋的人更为吃香。这些不平等在部分程度上也是由运气造成的。尽管人们都想发展和运用自己的才能，但是对于大多数人来说，无论怎么努力，也不可能拥有卓别林那样的演技，毕加索那样的画诣，或者福特那样造汽车的本事。即使不说这么高的成就，在一般情况下也有这样的问题。要决定一个人在竞争社会中的收入和地位，需要自然天赋和家庭背景两方面的运气。平等的机会造成了不平等的结果。

这些不平等和种族、性别歧视所造成的不平等不同，它们是被本身看起来并没有什么错的选择和行为造成的。父母总是为孩子设想，想让他们接受良好的教育，而一些父母比另一些父母更有钱，更容易让孩子过得好。人们为了得到他们想要的商品、服务和表演而付钱，而某些人所能提供的较其他人来说更能满足大多数人的需求，所以他们也就赚到了更多的钱。各种公司或企业都想雇佣能把工

作做好的员工，并且为了得到具有超常技能的人才而不惜血本。如果一家餐馆有一个好厨师，而旁边的餐馆却没有，前者就会宾客如云，后者却会门可罗雀。假如顾客都去第一家餐馆吃饭而不去第二家，这也没什么错，虽然对于第二家餐馆的老板、雇员及其家庭来说，这会带来不好的影响。

如果这些差别使得某些人的境况非常悲惨的话，这会令人非常不安。在某些国家，绝大多数人口世世代代都生活在贫困中。但即使在美国这样的发达国家，也有许多人从一生下来就不得不面对经济和教育上的双重困难。即使有人能够克服这些困难，比起那些一开始就占尽优势的人，也一定会备尝艰辛。

然而，最令人不安的还是富国和穷国之间在财富、人民健康、教育和发达程度上的巨大差距。世界上大多数人的经济境况甚至还远远不如美国、欧洲及日本最穷的人。在幸运与不幸之间的这些巨大差距看起来的确是不公平的；但是，如果可能的话，我们应该为此做些什么呢？

我们得思考两点：一，这些不平等本身；二，减小及

消除这些不平等的补救措施。关于这些不平等本身主要的问题是：哪些造成这些不平等的原因是错误的？关于补救方法主要的问题是：用何种方法去干预这些不平等才是正确的？

在刻意的种族、性别歧视的情况下，对这些问题很容易做出回答。造成不平等的原因是错误的，因为人们进行歧视本身就是错误的，并且，补救措施也只是制止这种歧视而已。要是一个房东不肯租房子给黑人，就应当起诉他。

但是在其他情况下，问题则要复杂得多。棘手之处在于，人们并没有做任何错事，却产生了看起来是错误的不平等。生下来就贫穷的人们并非因为自己的过错而要承受许多痛苦，这看起来是不公平的。然而，这种不平等之所以存在，是因为有一些人比其他人更会赚钱，因而发家致富，并且他们想尽可能地让子女过上好日子；因为人们倾向于门当户对的婚姻，财富和地位就积聚了起来，乃至世代相传。共同组成这些原因的各种行为，如就业、购物、婚姻、继承，以及抚养和教育子女，这些看起来本身并没有错。如果说有什么错的话，就是它们所造成的结果错了：

某些人从一出生就得面对种种不利。

如果我们反对这种不幸的不公，那一定是因为，我们反对仅仅由于社会经济通常运行机制的缘故，而让无辜的人一生下来就承受种种困窘不利。我们中有些人或许还认为，一切无辜者身上的不幸，例如天生的残疾，都要尽可能地加以补偿。但是，在此让我们先略过这类问题，而把讨论集中在由于社会和经济的运行，特别是自由竞争经济而造成的不平等上。

我已经说过，这类不平等有两个主要原因：一是出于社会经济地位的差异，二是出于社会所需要的自然天赋或才能上的差异。你或许认为这类不平等本来就是很正常的。但是，如果你认为这里有什么东西错了，并且认为一个社会应当试着去改变它，那么你所能提出的补救措施，必定是要么干预这些原因本身，要么直接干预这些不平等的结果。

现在我们已经看到，这些原因本身是由人们不同的选择造成的，无论是把时间和金钱花在哪里，或者是怎样安排自己的生活，这些选择相对而言都没有什么错。如果有

人要抢银行，或者歧视黑人及女性，我们去干涉是理所当然。但是，如果别人要选择买什么东西，怎么培养自己的孩子，或者给自己的雇员多少钱，去干涉他们就不好说了。更可取的似乎是间接干涉人们的经济生活，例如税收，特别是个人所得税和遗产税，以及一些消费税。这些税收经过设计，从富人身上比从穷人身上征收得更多。如果政府要减小世代积累的、财产上不平等的发展趋势，这是一条可行之计，其要点就是：不让人们掌控其全部的钱财。

但是，更为重要的是在把税款征收上来之后，利用这些公共资源兴建公共教育设施，以供那些穷困家庭的孩子上学，弥补其未能直接得到的权益。这正是社会公共福利所要做的。利用国家税收提供健康、食品、住宅和教育方面的基本福利。这就直接减少了不平等。

但是，如果是由能力差异造成的不平等，那么，除非废除自由竞争的经济体制，否则人们就很难做些什么去改变这类不平等的原因。只要在吸引人才上有竞争，在就业上有竞争，在企业间有竞争，就会有人赚的钱比别人多。唯一可能的替代方案是一种中央集权的经济，由中央权力

分配给人们工作，并且付给人们大致一样的薪金。曾经有一些国家实施过这种经济体制，但却付出了高昂的代价，既牺牲了自由，又缺乏效率。虽然有人喜欢这种方式，可是我认为这种经济体制是不可接受的，因为它的代价实在是太大了。

如果有人想要减少这一来自能力差异的不平等，同时又仍然保留自由竞争经济，那么就只有去改变这一不平等的结果。要做到这一点，可以对高收入者课以重税，并且对所有公民，特别是低收入者提供免费的公共福利。这些福利包括通过所谓“最低收入补贴”的形式，对赚不到钱的人提供补偿。然而这些方式都不能完全摆脱不应有的不平等，并且任何一种税收体系都会对经济有其他影响，包括对就业率和穷人的影响，而这些影响是很难在事先加以预测的。因此，要构想一种补救措施的确相当复杂。

但是，让我们把讨论集中到这个问题的哲学方面：这些旨在减小不应有的不平等的措施，主要是通过税收的形式来干涉人们的经济活动：政府把一些人的钱拿去帮助另一些人。这并不是税收的唯一用途，甚至不是主要用途：

许多税款的用途反倒是使富人得益，而对穷人并没什么好处。不过，对于我们讨论的问题来说，重要的是所谓再分配税。这涉及到政府运用权力的问题。在此，政府运用权力去干涉人们的行为，不是因为他们的行为本身是错误的，像偷窃或歧视那样，而是因为这些行为产生了一个看上去是不公平的结果。

有一些人认为再分配税是不合理的，因为除非人们做了错事，否则政府就不应该干涉。然而，造成这些不平等的经济活动并不是错误的，而是完全正当的。他们可能也认为，由此产生出的不平等也属正常：尽管这些不平等是不应有的，并且也不是受害者的错，但是社会也没有义务去修正它。他们会说：生活就是这样，总是有些人比另一些人更幸运。只有当不幸是由一个人对另一个人的错误行为造成的时候，我们才能对此加以干涉。

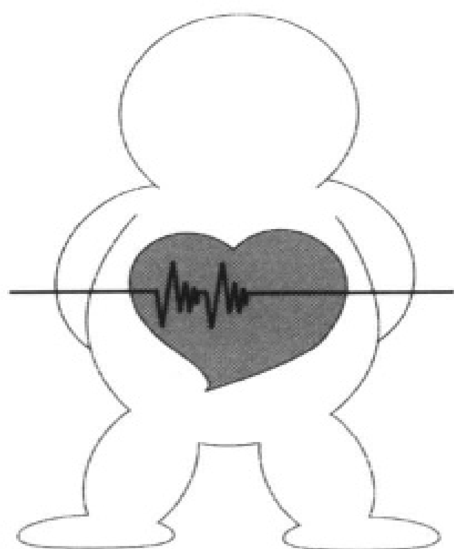
这是一个颇有争议的政治话题，关于它分歧极多。一些人认为更应该反对社会经济造成的不平等，而非个人天赋或才能造成的不平等。他们不喜欢有人生来富有，有人生来贫贱，但是觉得一个人靠自己的努力挣得一切完全正

当。所以，如果有人有经商的才能或者学习复杂技能的资质，因而收入很高，而另一个人只会些不需要技能的体力活，因而收入很低，这也没什么不公平。

我本人认为，这两种原因造成的社会不平等都是不公正的，当一个社会经济体系造成了某些无辜的人生活穷困交迫，并且不肯通过再分配税和社会福利机制对此加以制约，这明显是非正义的。不过，在对这个问题下判断之前，你应当考虑到两方面：造成那些被你认作是不合理的不平等的原因是什么？哪种补救措施是合情合理的？

我们以上所说的主要是一个社会内部的社会正义问题。从世界范围来说，问题还要复杂得多。这是因为世界上的不平等问题要大得多，并且由于我们缺乏一个可以征“世界税”并且监督其有效使用的世界政府，所以很难说采取何种补救措施才是可行的。看起来，不太可能有一个世界范围内的正义的政府。若有这样的政府，它可能在很多方面都是非常可怕的。尽管如此，普世正义仍然是一个必须正视的问题，虽然我们并不知道在目前各国分立的情况下应当如何达成这种正义。

◆ 死亡



死亡

人人皆有一死，但是人们对死亡的理解各不相同。一些人相信，在他们的身体死亡之后，他们的灵魂仍然活着，会上天堂，下地狱或是去别的什么地方，成为鬼魂或者转世投胎，甚至不一定会投胎为人。另一些人相信，一旦死去，他们就不再存在，因为当身体死去的时候，他们的自我也就随之消灭了。在那些相信死亡就是终结的人之中，有人认为这是件很可怕的事，有人却并不这么认为。

有一种说法是：没有人能够设想当他自身不存在时会是怎样的，所以我们也不能真正地相信，随着我的死亡，

我们的存在也会终结。但这种论证似乎是有问题的。当然了，你不能从自身出发设想自身的不存在。你不可能设想自身被完全消灭掉的情形，因为从自身出发来看，这会是完全的虚无，因而无从设想。但是从这种意义上来说，完全失去意识——即使只是暂时的——也是无法设想的。虽然事实上你的确不能从自身出发来设想这一点，但是这并不意味着你根本就不能设想它：你只需要从外部来想象自己被人打昏，或者睡得很沉时的情景就可以了。尽管要想到这一点，你必须要有意识，这却并不意味着你是把自己想象成有意识的。

死亡也是一样。如果要想象你自身的消灭，你必须从外部来设想：想象你这个人的身体躺在那里，而全部的生命和意识都离它而去。要想象某种东西，并不必然要想象你自身对它的体验是什么样子的。当你想象你自己的葬礼时，你并不是想象自己也出席葬礼，这是不可能的：你是在想象，在别人眼中看来这一葬礼会是什么样的。当然，当你想象自己的死亡的时候，你还活着，但是这并不成问题，正如你在有意识的时候也能够想象自己失去意识一样。

关于死后事情的问题是和身心问题联系在一起的，而这一问题我们在前面已经讨论过了。如果二元论是正确的，每个人都由连在一起的身体和灵魂组成，那么我们就可以理解某种死后的生活是如何可能的。灵魂本身是独立存在的，并且无需身体的帮助就能拥有某种精神性的生活；当身体死去的时候，灵魂并未被毁灭掉，而只是离开了身体。在这种情况下，它不再会有和身体联系在一起的感知和身体行为的意识（除非它找到了一个新的身体可以依附），但是它可能会有某种和以前不同的精神生活，依赖于某种和以前不同的因果关系，例如和其他灵魂的直接沟通之类。

但是，即使二元论是对的，死后的生活也仅仅是*可能的*而已。同样也可能不存在死后的生活，因为灵魂的存活及其持续的意识，很可能完全依赖于它所居住的身体的供养和刺激，并且也许它不能换一个身体。

不过如果二元论不是真的，意识作用发生在大脑里，并且完全依赖于大脑以及整个人体的生理反应，那么就不可能有死后的生活。或者说得更确切一点，要有死后的生活，也就需要生理的、肉体的复活。也许将来某一天这在

技术上是可行的：也许当人们死去的时候，可以把他们的尸体冷藏起来，等到以后医学发达，能够治疗相关疾病的时候，再让他们复活。

即使这是可能的，也还有一个问题：那个在几百年后复活的人还是原来的那个人吗？如果你死后被冻结起来，后来又给你的尸体解冻，也许那个醒来的人并不是你，而只是一个很像你的人，他有你过去生活的全部记忆。即使在你自己的身体上复活的是你本人，这也不是“死后生活”的本来意思。一般说来，“死后生活”指的是不需要你原来的身体而继续生活。

我们很难知道自己是否有独立的灵魂。一切的证据都显示出：在人死去之前，有意识的生命完全依赖于神经系统的运行。如果我们只相信通常的观察，而不涉及宗教教义或通灵术之类，似乎没有理由相信死后生活的存在。但是，我们能否以此为理由，去相信死后的生活并不存在？我个人认为是这样，但是其他人可能选择保持中立。

另外有一些人，可能出于宗教信仰就能够相信死后的生活，而不需要任何证据。我本人并不完全理解这种由信

仰激励的观念是如何可能的，但是显然有人能够理解，甚至认为这很自然。

让我们转向问题的另一个方面：我们应当以何种态度面对死亡？死亡是一件好事，一件坏事，还是一件不好也不坏的事？我并不是说对别人的死亡的想法，而是说如何能够理性地面对你自己的死亡。当你想到自己将来会死的时候，你会感到恐惧、悲伤、无动于衷还是如释重负呢？

这显然依赖于死亡的本性而定。如果有死后生活的话，那么你是应当高兴还是发愁，就得看你的灵魂去向何方。然而，困难的和最富有哲学趣味的问题是：如果死亡就是一了百了的话，我们应当对此持有何种态度？神魂俱灭是件可怕的事情吗？

关于这一点，人们看法各异。一些人会说，不再存在，化为乌有，这对于死者来说已经没有什么好坏可言。另一些人会说，虽然人终有一死，可是一旦死去就是烟消云散，未来生活的一切可能性全都没了，这实在是最可怕的事情。但也有人认为死是一种福分——当然并不是说早逝，而是指寿终正寝——因为永生不死会无聊得让人难以

忍受。

无论对于死者来说，一了百了的死是好是坏，它都必然是一种消极的善或者恶。因为它本身是一片虚无，谈不上是否愉快。如果说它是好的，那么一定是因为它避免了某种坏事（例如无聊或痛苦）；如果说它是坏的，一定是因为它失去了某种好事（例如在世时有趣的或愉悦的体验）。

但是，死亡似乎不可能有任何价值——无论是积极的或是消极的——因为一个不再存在的人既不能受益也不能受损。而无论如何，即使是一种消极的善或恶也要发生在某个人身上才能成立。但是仔细一想就可以发现，这其实并不是一个真正的问题。我们可以说：那个曾经存在过的人因死亡而已经受益或受损。例如，设想此人被困在一栋着火的楼里，因一根落下的房梁砸中脑袋而立刻死亡。这样的结果是他不用再忍受被活活烧死的极端痛苦。看起来，在这种情况下我们可以说，他这样马上死掉已属幸运，因为这可以避免某些更坏的事情。此时，死亡就是一种消极的善，因为死者不用去再承受接下去几分钟内烈焰焚身的“积极的恶”了。虽然他已经不存在，不能享受到这消极的

善，但是不能因此认为，对他而言这根本就不是一种善。“他”是指那个曾经活着的人，如果他当时没有死掉的话就会感受到更大的痛苦。

同样，你也可以说死亡是一种消极的恶。当你死去的时候，你生活中的一切好事都到此为止：美食、电影、旅游、聊天、爱情、事业、书籍以及音乐等等这一切都不复存在。如果这些东西是好事的话，没有它们就是坏事。当然了，你不会想念它们的：死亡不是被关禁闭。但是生命中一切好事因为生命的终结而终结，对于那个曾经活过，现在已死去的人来说，明显是一种消极的恶。当我们所认识的某个人死去的时候，我们之所以感到悲伤，不仅是为了我们自己，也是为了他本人，因为他再也不能看到今天的阳光，也不能再闻到烤炉里的面包香了。

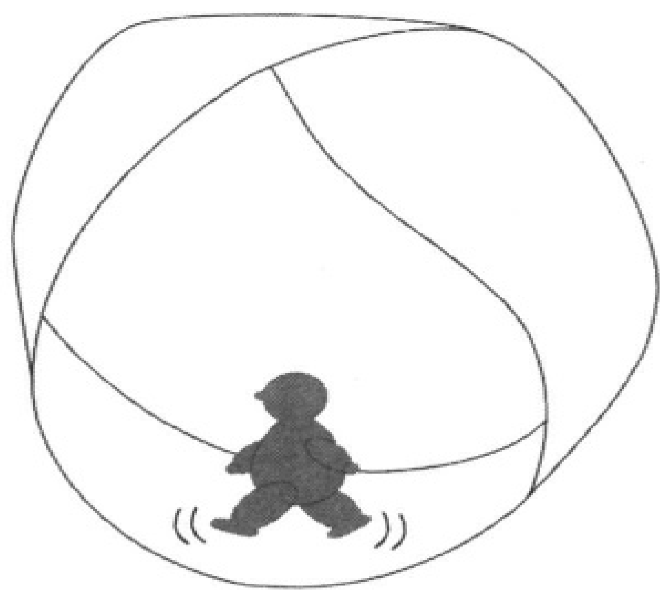
当你想到自己死去的时候生命中的一切好事都会随之结束，这当然是一个感到遗憾的理由。可是事情不止如此。虽然大多数人是因为留恋生活中美好的事物而不希望死去，但是有一些人觉得自己不复存在的前景本身就很可怕。这一点很难用我们目前已经说过的内容去解释。一个没有了

你的世界将继续存在，而你已经化为乌有，这种想法对他们来说是很难接受的。

我不清楚这是为什么。我们都知道，在我们出生之前的漫长岁月里，世界如常存在——虽然其中没有我们——对此我们安之若素。那么，想到我们死后就不复存在，这又有什么可怕的呢？然而似乎这两种感觉是不一样的。看起来，至少对很多人来说，过去不曾存在是无所谓的，可是将来不复存在却十分可怕。

对于死亡的恐惧和对于生命终结的懊恼并不是一回事，前者要更为费解。我们希望有更多的生命，希望拥有生命中更多的东西，因此，我们把死亡视为一种消极的恶，这很好理解。但是，你自身不复存在的前景如何会在一种肯定的意义上显得如此可怕？如果死去就是不再存在，死后就什么也没有了，那又有什么好怕的呢？从逻辑上来说，除非我们在死后将仍然活着，并且经历一些可怕的转变，否则就不能说死亡是可怕的。但虽说逻辑如此，还是有很多人认为，对他们来说最可怕的事情，就是从世界上彻底消失。

◆ 生活的意义



生活的意义

或许你曾经想过，万事皆不重要，无非过眼云烟，因为百年之后，你就归于尘土。这种想法甚是特别：虽然我们百年之后都会死去，但是，如何能由此推出我们所做的一切都不重要呢？

道理似乎是这样：我们在名利场中你争我斗，想要达到自己的目标，让自己出人头地，但是，除非这些成就是永恒的，否则我们所做的一切皆无意义。然而，这些成就并非永恒。即使你写了一部伟大的文学作品，从今以后将会被传诵千秋万代，但是最后太阳系会寂灭，宇宙会达到

热平衡或者坍缩，你所做的一切也会烟消云散，不留痕迹。无论如何，我们根本无从企及这样的永恒。如果说我们所做的事情有什么意义的话，我们也要在自己有限的生命中去寻找。

初看起来，在有限的生命中去寻找具体的意义，这不会产生什么问题。你能够说清楚你所做的大多数事情目的何在：你工作是为了赚钱养家糊口，吃饭是因为你饿了，睡觉是因为你困了，去散步或找朋友玩是因为你爱好如此，读报纸是为了知道世界上发生了什么事情。如果你不做这些事，就会了无生趣：既然如此，还会有什么问题呢?

问题在于，所有这些巨细活动、是非成败、进退沉浮都只是整体生活的一部分。虽然我们在生活中所做的大大小小的事，大都可以合情合理地加以解释和说明，但是用这种方式，却无法解释作为整体的生活。如果你把生活作为一个整体加以思考，看起来它根本就没有意义。跳出你自己的生命之外来看，即使你从未存在过，这也无关紧要；在你死后，你确曾存在这个事实同样也是无关紧要。

当然，你的存在对于其他一些人——例如你的父母和

其他亲友——来说是很重要的，但就整体而言，他们的生活也是没有意义的。所以，虽然你对他们来说很重要，然而这一点本身也是无关紧要的。你对他们很重要，他们对你也很重要，这让你觉得你的生命很有意义，但是说白了，你们也不过是自欺欺人而已。只要是一个活着的人，总会有一些需要和关怀，让他觉得他生活中特殊的人和事对他来说很重要。但是，跳出来看，一切都是无关紧要。

不过，就算一切都无关紧要，那又有什么要紧？你也许会说："那又如何？我是否能在火车开车前赶到车站，或者我是否记得喂我的猫咪，这对我来说很重要，而这就够了。这就是我的生活，我不需要别的什么也能活下去。"这个回答的确铿锵有力。但是，除非你从来不想根本性的问题，不去追问生活整体有什么目的，这种回答才能奏效。而一旦你开始想这类问题，你也就触及了这种可能性：你的生活毫无意义。

当你想到自己百年之后，终归一死，这就把你的生活放在了一个更大的框架里，因此，你生活中那些较小事情的意义看起来就很不够了，因为似乎有更大的问题尚待解

决。但是，如果你的生活整体和某种更伟大的东西发生了关联，那又如何？这是否意味着，说到底它并不是毫无意义的？

你的生活可以通过多种方式而具有更伟大的意义。你能够参加政治或社会运动，为了未来的世界更美好而奋斗。你也能够设法让自己的子女及其后代过上好日子。或者，你也可以在宗教中寻求到生活的意义，你可以把自己的尘世生活仅仅视为一种准备，准备好在未来的永生中和上帝在一起。

如果说生命的意义在于和其他人之间的联系——即使是和千万年后的人的联系——我已经指出了其中的问题所在。如果说一个人的生活是作为某种更大东西的一部分才有意义，那么我们可以进一步追问：这个更大的东西又有什么意义呢？要么它和某种比它还要大的东西相联系，要么它就是最大的了。如果是前者，我们只需要重复同样的问题；如果是后者，我们对意义的探询就以某种本身没有意义的东西而告终。但是，如果说这个包含你生活的更大东西可以没有意义，那么你的生活本身为什么不能没有意

义？如果说你的生活一定要有意义，那么为什么那个更伟大的东西可以没有意义？我们为什么不能打破砂锅问到底："所有这一切（人类历史、世代延续等等）究竟有什么意义？"

但是，如果生活的意义在于宗教之中，问题就有些不同了。如果你相信生活的意义就在于满足上帝的意愿，回应上帝的爱，并且在永恒中见到上帝，那么就不好再问："这又有什么意义？"因为这似乎本身就有意义，它并不需要在自身之外还有别的目的。但正是因为这一点，它也有自己的问题。

"上帝"这个观念看起来可以解释其他一切，而自身不需要被解释。然而，很难理解怎么会有"上帝"这个东西。如果我们问："为什么世界是这样的？"有人回答说："是上帝把它造成这样的。"我们就不禁要追问："为什么上帝要把它造成那样？"什么样的答案能够一劳永逸地满足我们"为什么"的追问呢？假如说我们能够满足于某个答案，那么为什么不能满足于先前一个答案？

如果将上帝的意旨作为我们生活的价值和意义的最终

解答，似乎也有同样的问题。“我们生活的目的就是为了实现上帝的意旨”这一观念似乎赋予生活以意义，而既不需要，也不允许有超乎其上的意义。人们不必问“上帝有什么意义?”，正如人们不必问“为什么会有上帝?”一样。

把上帝作为最终的解答，问题就在于这个观念令人费解。是否真的可能有某种东西包容世间万物，因而赋予它们意义，但是它本身却不能有，也不需要有任何意义？是否因为上帝是“至大无外”的，我们就不能从外部去询问上帝的意义了呢?

即使转而认为上帝把我们所不能理解的某种意义赋予了我们的生命，这也于事无补。将上帝作为最终的根据，正如将上帝作为最终的解释一样，只不过是给了这个一直萦绕着我们的问题一个无法理解的答案。然而，或许上帝的确是全部的意义，只是我不能理解这些宗教观念。或许相信上帝存在，也就是相信整个宇宙最终是可以理解的，只不过我们人类不能理解，只有上帝才能理解而已。

先把这个问题放在一边，让我们回到人类生活这个较小范围的问题上。即使生命作为整体是没有意义的，或许

我们也不必为此担心。或许我们可以承认这一点，然后照样过我们的日子。要做到这一点，只需要更多地关注眼前的人和事，只从你自己的以及和你有关的人的生活中去寻找意义，而不要跳出来看问题就行了。如果有人问你："你活着到底是为了什么？"也就是说，无论你是一个学生、一个侍应生，还是别的什么人，你为什么要过这种生活？你可以这么回答："这么问毫无意义。如果说我根本不存在，或者我对万事万物都漠不关心，这也无关紧要。但是我的确存在，并且有我所关心的东西，这就够了。"

这样的生活态度会让有些人感到非常满意，而让另一些人感到心灰意冷，虽说他们也只能如此。部分原因在于，我们当中的有些人总是倾向于把自己看得很重要，希望自己的生活整体从外部来看也具有某种意义。如果说我们的生活从整体来看毫无意义，我们当中的一些人就会感到失落，因为他们身上总有某种东西反躬自省，从整体上看待我们的所作所为。人类的许多努力——尤其是那些为了服务于雄心壮志，而不是仅仅为了活下去和过得更舒适而做出的努力——其一部分动力就来自于一种"重要感"。这种

感觉就是：你所做的一切不只是对你来说才重要，在某种更大的意义上来说，它本身就很重要。如果我们放弃了这种重要感，我们就不再能鼓起前进的风帆。如果浮生若梦，万事无常，最终都归于尘土，那么或许这种重要感就有点荒唐了。然而，如果我们总是不得不背负着这种重要感，那么我们也只好安于这种荒唐。也许生命不仅没有意义，而且也是一出荒诞剧。